
د. عبد الوهاب الأفندي
لمن تقوم
الدولة الإسلامية؟
تليجرام : هنا سور الأزبكية
أكبر مكتبة رقمية
الأهلية

من يحتاج إلى دولة إسلامية؟

(الطبعة الثانية)

د. عبد الوهاب الأفندي

ترجمة وتدقيق: فريق منبر الحرية

www.minbaralhurriyya.org

2009



من يحتاج إلى دولة إسلامية؟

د. عبد الوهاب الأفندي



ظهرت الطبعة الأولى عام 1991 من مطبعة غراي سيل بوكس
وهذه الطبعة عام 2008 في ماليزيا ثنك تانك لندن، عن طريق
ابفرونت ببليشنك في بيتربورو، انكلترا

www.malasiathinktank.org

طبع الكتاب في مطبعة برنتونديماند- ويرلدوايد ليميتيد


أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

المحتويات

نبذة عن المؤلف

يعمل الدكتور عبد الوهاب الأفندي محاضرا أقدم في مركز دراسات الديمقراطية في جامعة ويستمينستر في لندن، ومنسقا لبرنامج الديمقراطية والإسلام في المركز. في عام 2006 حصل د. الأفندي على جائزة علامة الأخبار الإسلامية إقبال للإبداع في الفكر الإسلامي.

عمل د. الأفندي عضوا في فريق المؤلفين الأساسيين في التقرير العربي للتنمية البشرية (2004)، وهو الآن عضو في المجلس الاستشاري وكاتبٌ في تقرير عام 2005 "نحو نهضة المرأة في العالم العربي". فضلا عن ذلك، يعمل الأفندي عضوا في مفوضية المسلمين البريطانيين والاسلاموفوبيا [الخوف من الإسلام]، وعضوا في مجلس مدراء مجموعة أفريقيا العالمية، وأمين المنتدى العالمي للحوار الإسلامي ومركز التراث اليمني. ويعمل الأفندي منذ سبتمبر (أيلول) 2006 عضوا في المجلس السوداني للسلام في واشنطن. وكان الأفندي قد عمل طيارا (1976 – 1981)، ومحررا في المجلات (1982 – 1989)، ودبلوماسيا (1990 – 1994).

أنهى الأفندي تعليمه في جامعة الخرطوم، وجامعة ويلز، وجامعة ريدنغ، وألف كتاب ***ثورة الترابي: الإسلام والسلطة في السودان*** (1991)، ***الثورة والإصلاح السياسي في السودان*** (1995)، ***إعادة النظر حول الإسلام والحداثة*** (2001)، ***من اجل دولة سلام: الصراع ومستقبل الديمقراطية في السودان*** (2002)، ***وغزو قلوب المسلمين وعقولهم: وجهات نظر حول إصلاحات أمريكا واستراتيجيات دبلوماسيتها العامة*** (2005). وللأفندي كذلك كتابات في العديد من الصحف المهمة، وكتب فصولا أو ساهم في تأليف الكتب التالية: موسوعة ***روتليج الفلسفية*** (1998)، ***العلم الاجتماعي وتحليل الصراع*** (1993)، ***الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط*** (2000)، ***فهم السياسة الديمقراطية*** (2003)، ***القوة الأمريكية في القرن الحادي والعشرين*** (2004)، ***الخطاب الإسلامي الديمقراطي*** (2006)، و ***دليل بلاك ويل للفكر الإسلامي المعاصر*** (2006).

وقد ترجمت كتب الأفندي إلى العربية والمالاوية والتركية.

توطئة

تشتمل هذه الطبعة الثانية من كتاب ***من يحتاج إلى دولة إسلامية؟*** على مقدمة جديدة وملحقين. ففي الملحق الأول يطرح الدكتور عبد الوهاب الأفندي ردا على المراجعة التي نشرها الدكتور أنيس أحمد في ***مراجعة كتب العالم الإسلامي*** عام 1993، أما في الملحق الثاني فيقدم المؤلف تحديثا مهما ومفصلا حول الأفكار والآراء التي طرحها في عام 1991 عندما ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب.

إنه لمن دواعي سرورنا أن يكتب البروفسور ضياء الدين سردار تمهيدا جديدا لهذا الكتاب.

لقد اطلعت لأول مرة على هذا الكتاب في سبتمبر (أيلول) 2006 عندما أهدى إلي ضياء الدين سردار نسخة بعد انتهائه من إحدى محاضراته في لندن، فبدأت بقراءته وأنا على متن القطار متوجها من كنج كروس إلى بيتي في لوتن. بهرني الكتاب، فقضيت ذلك المساء بأكمله أقرأه وانتهيت منه قبل فجر اليوم التالي. ولازلت مذهولا بقدرة عبد الوهاب الأفندي أن يكون ناقدا بناءا في هذه الأطروحة القصيرة.

مازالت النقاشات حول فكرة الدولة الإسلامية تدور في كل أرجاء العالم. وقد شاركتُ في هذه النقاشات بصفتي عضوا في الحزب الإسلامي الماليزي منذ أوائل تسعينيات القرن العشرين. ومرت رحلتي الشخصية بعدة مراحل من التطور، ففي البدء أصبحت مقتنعا بان الجهاد لتأسيس دولة إسلامية هو فرض على كل المسلمين. وفي الوقت الذي كنت أؤمن تماما بذلك، بدأت أتساءل عن المعنى الحقيقي للدولة الإسلامية. وفي حين كان تركيزي ينصبّ على الولاء في الحركات الإسلامية المعاصرة، كنت أتساءل عن الكيفية التي نتمكن بها من ضمان أن لا تصبح الدولة الإسلامية دولة شمولية تسلطية أخرى.

يقدم كتاب الأفندي أجوبة على العديد من الأسئلة التي راودتني. يقتبس الأفندي ما قاله الغنوشي بأن الحركة الإسلامية الحديثة هي "مجرد ممثل آخر ضمن الدولة الديمقراطية الليبرالية" وأن دور الحركة الإسلامية يجب أن يُقنّن. ويرى الغنوشي أن "الحركة الإسلامية لا تمتلك الحق في احتكار تفسير الإسلام ولا فرض الأخلاق".

ينادي الأفندي بحماس شديد بديمقراطية ليبرالية، يكون فيها المواطنون قادرين على تحويل القيم الإسلامية إلى نموذج ديمقراطي جديد قابل للتطبيق بصورة اكبر. ويؤمن الأفندي بان على المسلمين العمل على تحقيق نظام سياسي ليس تطفليا ولا قسريا. ويرى الأفندي أن "القيمة الأساسية التي تحكم النظام السياسي الإسلامي وتعطيه معناه هي الحرية".

يجب على كل المهتمين بالنظريات السياسية الإسلامية، بغض النظر عن أماكن تواجدهم، قراءة هذا الكتاب. وبالنسبة لي، كماليزي يعيش في بريطانيا، فقد وجدت بان الأفكار التي يطرحها الأفندي ملائمة لماليزيا وبريطانيا. الإسلام هو دين انعتاق، ونأمل أن يشجع هذا الكتاب على زيادة النقاش حول الكيفية التي نتمكن فيها من ضمان تسليط الضوء على جوانب الأنعتاق في الإسلام.

وان سيفول وان جان

المدير العام

مؤسسة بيت الحكمة الماليزية، لندن

تمهيد

هيمنت فكرة "الدولة الإسلامية" على التاريخ الإسلامي الحديث، فمنذ خمسينيات القرن العشرين، عندما نالت اغلب الدول الإسلامية استقلالها، أصبح نداء المسلمين المتدينين، ومطلب الناشطين الراديكاليين هو تأسيس دولة مرادفة للإسلام. وقد ناضل المسلمون من أفغانستان إلى الجزائر وتونس والسودان وإيران لتحقيق هذه الرغبة العزيزة. وكرست الحركتان السياسيتان الأقوى في الإسلام المعاصر، وهما الجماعة الإسلامية في باكستان والإخوان المسلمين في مصر، كل طاقاتهما لتحقيق هذا الهدف. لكن هذا البحث لم يجلب إلا العنف الوحشي والقمع والصراع. وفي الواقع قاد السعي خلف سراب "الدولة الإسلامية" المجتمعات المسلمة في كل أنحاء العالم إلى حافة الفوضى. وإلى حيثما ما يمكن للأفكار السيئة أن تصل، ليس بين الأفكار السيئة سوى القليل مما هو أسوأ من فكرة "الدولة الإسلامية".

يستكشف عبد الوهاب الأفندي في هذا النص المختصر، وبشكل ناقد، جذور وتطور فكرة "الدولة الإسلامية"، مبتدءا بتسليط الضوء على الدور الذي تلعبه الدولة في الفكر السياسي الغربي، ثم يناقش الكيفية التي حاول فيها التاريخ والموروث الإسلاميان التعامل مع مسألة السلطة السياسية. لقد حفز إسقاط الخلافة عام 1922 المفكرين المسلمين على تبني الفكرة الغربية للدولة بجدية اكبر وطرح أفكار جديدة لكيفية استعادة الخلافة أو البحث عن بديل لها. وهنا يطرح الأفندي هذه الآراء ويشخص مواطن الشطط الكبير الذي وقعت فيه هذه الممارسة برمتها.

في الوقت الذي تُعَدّ فيه فكرة "الدولة الإسلامية" حديثة نسبيا، فان تدخل الإسلام في مفهوم الدولة ليس كذلك، فالارتباط قد بدأ منذ البداية، مع هجرة النبي الحبيب محمد (ص) من مكة إلى المدينة. فعلى الرغم من الاضطهاد السائد في مكة حينذاك، كان بوسع الإسلام أن يكون عقيدة و نظاما مجتمعيا على حد السواء (دين و دولة)، وقد فعل ذلك بالفعل. ولكن من أجل أن يزدهر الإسلام كنظام مجتمعي، أصبح لا مناص من إقامة نظام الدولة. ومن أجل تحقيق هذه الغاية تمت الهجرة إلى المدينة وتطوير نظام الدولة فيها. ويعتبر الدين بحد ذاته مستقلا عن السلطة السياسية، و لكن مجتمع الدين بحاجة إلى كيان و حكومة أو نظام حكم يُمكّنه – أي المجتمع -- من الازدهار، فيشعر تحت

ظله بالأمان لممارسة عقيدته ويزدهر. لكن ما هو الشكل الذي يجب أن يتخذه نظام الحكم هذا؟ ومن الذي يمتلك السلطة السياسية في نظام الحكم الإسلامي؟

ما زال المسلمون يناضلون من أجل الإجابة على هذه الأسئلة منذ وفاة الحبيب المصطفى (ص). وكانت الأجوبة التي طرحها الخلفاء الراشدون الأربعة، كما يبين عبد الوهاب الأفندي بكل وضوح، تنطوي على إشكاليات عميقة. وكانت نظرية الخليفة التي ظهرت ثورية من الناحية النظرية، ولكنها كانت غير عملية في التعامل مع سلطة الدولة، وكانت سلطوية في جوهرها. وقد جاء بعد الخلفاء الراشدين سلسلة من الطغاة، وحتى ما يسمى بالعصر الذهبي في الفترة العباسية كان يعوزه الكثير. ويرى الأفندي، وهو على حق حسب اعتقادي، بأن نظرية الخليفة وتطبيقها مسؤولة بشكل كبير عن تدهور الأمة الإسلامية: فهي التي أعاقت الإصلاح، ولم تطرح أية نصيحة لكيفية التعامل مع الطغيان.

ولم تحظ المساجلات المعاصرة حول الدولة والسلطة السياسية في الإسلام بحظ وافر. فإصرار المفكرين المحدثين، مثل مودودي وسيد قطب، على أن الدولة يجب أن تأمر بالمعروف وتنه عن المنكر مهما كان الثمن، يعني بالضرورة أن الدولة يجب أن تكون شمولية. إن "الدولة الإسلامية" حسب تصوّر قادة الحركة تصرّ على التدخل بالشؤون الخاصة للمواطنين. وبينما الدولة يحكمها دكتاتورٌ متدين، فهي ذاتها تتكون من مجتمع فاضل. وهنا يتساءل الأفندي: كيف يمكننا التمييز بين الفاضل وغير الفاضل، على نحو موضوعي. إن الجواب الذي تطرحه الحركة الإسلامية هو جواب واضح وصريح: إنهم هم المجتمع الفاضل؛ وبذلك فهُم الذين يحددون المعايير التي تميز ما هو صالح وفاضل، وهم الذين يجب أن يتولوا القيادة. لقد قاد هذا الموقف المتملق والمتغطرس إلى عنف لا يضاهى في التاريخ الإسلامي الحديث.

يبدو لي أن الاستبدادية هي سمة جوهرية للكثير مما يتنكر خلف "الأيديولوجية الإسلامية" في زماننا المعاصر. فالإسلام بوصفة أيديولوجية، إن جاء من المجاميع "المتطرفة" مثل طالبان ومؤيدي القاعدة، أو المجتمعات الشيعية الثورية في إيران ولبنان، أو الأعضاء المحافظين في الحركة الإسلامية، فهو على الأعم الأغلب ملفوف بعباءة الطغيان والاستبداد. ضع هذه الأيديولوجية ضمن إطار دولة تتمركز حول الشريعة المقدسة، وستحصل على وصفة لـ "دولة إسلامية" شمولية. وهذا

هو السبب وراء تحول جميع الدول المعاصرة التي حكمت باسم الإسلام، من المملكة العربية السعودية، إلى إيران، والسودان والولايات الشمالية لباكستان، إلى جيوب قمعية.

يشير الأفندي في هذا الكتاب إلى قوة محركة داخلية. حالما يصبح الإسلام، بوصفة أيديولوجية، برنامج عمل لجماعة تمتلك الصلاحيات، فانه يفقد إنسانيته ويصبح ساحة قتال يتم فيها التضحية وبسهولة بالأخلاق والمنطق والعدل على مذبح العواطف. فضلا عن ذلك، فإن الخطوة التي تفصل الأيديولوجية الشمولية عن النظام الشمولي الذي يكون فيه كل موقف إنساني مفتوحا لتحكيم الدولة هي خطوة صغيرة جدا. إن تحول الإسلام إلى أيديولوجية سياسية تتمركز حول مؤسسة الدولة لا يفرغه من محتواه القيمي والأخلاقي فحسب، وإنما يجعل الإصلاح صعبا – ولا سيما عندما يعامل الفكر والتاريخ الإسلامي بقدسية. عندما يسعى الإسلاميون إلى إعادة اكتشاف الماضي "الذهبي" فإن غايتهم في ذلك دائما هي احتقار الحاضر والسخرية من المستقبل. وكل ما نجنيه من هذا هو الفوضى العارمة، كما قد مر بنا مرارا وتكرارا، عندما أصيبت السياسة بوصفها مجالا للفعل بالشلل وأصبحت التقوى الفارغة من المعنى الحقيقة الأساسية للدولة. يبدو الفكر السياسي الإسلامي، بحسب الأفندي، مأسورا في "دائرة شريرة من الفوضى والمصائد العاطفية".

عندما ظهر كتاب ***من يحتاج إلى دولة إسلامية؟*** لأول مرة عام 1991، كان كتابا رائدا مصمما لتحفيز التأمل من جديد حول الفكر السياسي الإسلامي. وبعد مضي عقدين من الزمن لم يفقد هذا الكتاب شيئا من فعاليته. إن رسالة الأفندي، والوضوح والقوة التي طرحت بها، تستحق جيلا جديدا من القراء.

من الجدير هنا أن نعيد طرح استنتاجين من الاستنتاجات الرئيسية للكتاب. يقول الأفندي أن على المسلمين، وهو محق في ذلك، "أن يؤمنوا بالقدرة اللا محدودة للإرادة الإنسانية في نضالها من اجل الكمال". لكن هذا الإيمان يجب أن لا يقود إلى تحدي القوانين الاجتماعية فحسب، وإنما إلى "إنتاجها وإلغائها" كذلك. ويعرض الأفندي تاريخ الإسلام "كدليل مقنع على هذه القدرة الإنسانية الهائلة". هذا يعني أن علينا الاعتراف بوجود الكثير من مواطن الضعف في ما نعدّه مقدسا. إن قبول الله ربا للكون لا يعني أن كل شيء معروف بديهيا: فالإسلام ليس علاجا شاملا يقدم أجوبة جاهزة لجميع المشاكل الإنسانية، ولم يحلّ العلماء المسلمون جميع مشاكل البشرية، لا تاريخيا ولا في كل

العصور. إن الإسلام يقدم بالأحرى منظورا أخلاقيا وعادلا يجب على المسلمين أن يحاولوا فيه إيجاد أجوبة لجميع المشاكل الإنسانية. وبالنهاية فان الإسلام هو مسعى إنساني: فلا يمكن بلوغ المثال عن طريق التخلي التام عن الواقع. وقد يتطلب الواقع التغلب على عيوب التاريخ وأفكاره الخاطئة.

يؤكد الأفندي أن هناك شيء واحد يمكنه إنقاذ المجتمعات المسلمة من مأزقهم الحالي: انه الديمقراطية. "الديمقراطية أساسية لأية مجموعة مسلمة، سواء وصلت إلى مرتبة المجتمع الإسلامي الحقيقي أم لم تصل". فضلا عن ذلك، الديمقراطية فقط هي التي يمكنها إرشاد المجتمعات المسلمة إلى الإسلام، "حيث تتم مناقشة عمل المجتمع ومطالب الإسلام وإعادة صياغتها بحرية". انه لمن المنعش حقا أن نجد مطلب الديمقراطية يعلن بكل وضوح وصراحة.

النقد، المناظرة، والنقاش. هذا هو ما ينادي به الأفندي، وهو بالضبط ما تحتاجه المجتمعات الإسلامية لتتجنب الرؤية الشمولية للإسلام كدولة، حيث يبرر كل فعل على انه "إسلامي" من خلال مبادئ الذرائعية السياسية. لا يمكن الفصل بين الإسلام والسياسة. لكن علينا إعادة تركيز سياستنا بعيدا عن البحث عن "دولة إسلامية" فاضلة، باتجاه تأسيس مجتمعات مدنية "تجسد فلسفة البذل" كما يقول الأفندي.

إن كتاب ***من يحتاج إلى دولة إسلامية؟*** هو ليس مجرد تحليل للمأزق السياسي للمجتمعات الإسلامية طرح بإتقان وعناية، بل انه دعوة للفعل أيضا. و سيجبرك بالتأكيد لتنظر من جديد إلى علاقة الإسلام بالسياسة، لكنه سيقنعك أيضا بالمبادرة لتغيير عالم الإسلام.

ضياء الدين سردار

لندن، يناير (كانون الثاني) 2008

* ضياء الدين سردار هو كاتب ومذيع وناقد ثقافي، ويعمل أستاذا زائرا في كلية الآداب في جامعة سيتي. يعد سردار من الكتاب الرواد عن الإسلام والشؤون الثقافية المعاصرة، وقد أدخلته مجلة ***بروسبكت*** ضمن " أفضل 100 مفكر شعبي في بريطانيا"، ووصف كذلك بأنه "المسلم البريطاني المتعدد الثقافات". ألف سردار أكثر من 40 كتابا، من ضمنها دراساته الكلاسيكية، ***مستقبل الحضارة الإسلامية*** (1979) و ***المستقبل الإسلامي: شكل الأفكار القادمة*** (1985)، وكتابه المثير للإعجاب ***ما بعد الحداثة والآخر*** (1998)، وكذلك كتابه الأكثر مبيعا عالميا ***لماذا يكره الناس أمريكا؟*** (2002). وتتوفر مجموعة من أعماله، مثل ***الإسلام ، ما بعد الحداثة وأشكال مستقبلية أخرى: دليل ضياء الدين سردار*** (2003) و ***كيف تعرف؟: قراءة ضياء الدين سردار حول الإسلام والعلم والعلاقات الثقافية*** (2006). ونالت سيرته الذاتية الفكرية ***البحث المستميت عن الجنة: رحلات مسلم مرتاب***، و فلمه الجديد لقناة البي بي سي "القتال من اجل الإسلام"، استحسانا واسعا. ويعمل سردار محررا لجريدة **المستقبل**، وهي مجلة شهرية تعنى بالسياسة والتخطيط ودراسات المستقبل، ويعمل كذلك كاتبا في مجلة ***نيو ستايتسمن***. ويشتهر سردار كذلك بظهوره في الإذاعة وعلى شاشات التليفزيون.

مقدمة الطبعة الثانية (2008)

(1)

الكتاب شيء غريب، فالمرء يكتب كتابا ما، ثم ما يلبث الكتاب أن يتولى زمام الأمر ويتخذ حياة خاصة به. لقد كانت فكرة هذا الكتاب تدور في بالي لعدة سنوات، لكن الفضل يعود لصديقي القديم ضياء سردار لأنه يتحمل المسؤولية الأساسية لتحويل هذه الفكرة إلى واقع. فعندما قرر هو و ميريل وين دايفيز إطلاق سلسلة الإسلام المعاصر في دار ‘غراي سيل بوكس’ للنشر، وقع اختيارهما علي كضحيتهم الأولى. وكان عليّ تأليف كتابا قصيرا جدا حول موضوع من اختياري يتعلق بفكرة إسلامية معاصرة، ضمن فترة قصيرة جدا وبلغة في متناول الجميع. ملأني ذلك بالسعادة والامتنان، وكان من الطبيعي أن اختار موضوع "الدولة الإسلامية" المثير للجدل.

مع ذلك فلم أكن مستعدا لردة الفعل التي تلت. ويجب علي أن أسرع بالاعتراف هنا بأني لم أكتب ذلك الكتاب لأثير الجدل، بالرغم من أن نيتي كانت إثارة النقاشات الجادة حول الموضوع. لقد كنت، ولازلت، أؤمن بأن جلّ ما فعلته هو إظهار بعض الحقائق الجلية التي أغفلها الكثير من الناس ولفترات طويلة. ولم يكن هدفي أيضا أن أظهر موقفي (أو أعرض صورتي) كمسلم "ليبرالي" أو "معتدل"، حيث أنني أشاطر فارش نور (وآخرين كثيرين) وَجَلَهُ من هذه النعوت الرائجة الانتشار.[1]

لم يكن الاستقبال المتحمس الذي قوبلت به الطبعة الأولى من هذا الكتاب في الأوساط الأكاديمية الغربية هو هدفي الأساس، بالرغم من أن هذا الاستقبال هو موضع ترحيب. لقد كان هدفي الأساس هو القيادة الإسلامية، وبالأخص في الأوساط الإسلامية، والتي أردت أن أحررها من بعض نقاط سوء الفهم الجسيمة للتاريخ والمبادئ الإسلامية. لكن بعض هؤلاء القراء اعتقدوا خلاف ذلك وظنوا أني كنت أشجع أفكارا ترقى إلى حد الهرطقة. ومن الظريف أن الكثير من هؤلاء القراء، وبعد التطورات الهائلة خلال العقد والنصف الماضيين، يرون الأمر بشكل مختلف. يمكن أن يحدث الكثير خلال ستة عشر عاما.

[1] فارش نور، "لماذا أنا لست مسلما ’معتدلا’"، ماليزياكيني، 3 أغسطس (آب)، 2004. على الموقع http:www.malasiakini.com/columns/28866 (تم تصفحه بتاريخ 9 نوفمبر 2007)

(2)

يمكننا القول، ولنا في ذلك مسوغاتنا، بأنه لم يكن من الصواب توجيه نقدٍ لاذع للحركات الإسلامية السائدة وتوجهاتها التسلطية في كتاب موجه للقراء المسلمين بشكل رئيس. ولكن لو فعلنا العكس لكن ذلك بلا معنى. ومما يؤسف له أن ما كان في نظري نقدا عادلا وبناءا (وكذلك وديعا، كما أدركت لاحقا)، قد منع أتباع تلك الحركات من جني الفائدة الكاملة من الأفكار التي حاولت أن اطرحها. أنا لم اطرح تلك الانتقادات بشكل عابر وبلا مبالاة، لأنني كنت أتمعن عن قرب أدبيات تلك الحركات وأتابع أنشطتها لمدة عقدين تقريبا قبل أن اطرح تلك الملاحظات. ومنذ ذلك الحين، أثبتت التطورات الكثير من الأفكار التي طرحتها هنا.

اثبت وصول حركة إسلامية سُنّية حديثة إلى السلطة في السودان للمرة الأولى إنها كارثة حقيقية، والسبب الحقيقي وراء ذلك هو أنها خضعت مباشرة للميول التسلطية وفشلت في الاستماع إلى النصائح التي عرضها هذا الكتاب بان تجعل الديمقراطية أولويتها. فقد طُرحَت وبكل قوة ووضوح الفكرة القائلة أن على المجتمعات الإسلامية إعطاء الأولوية القصوى للحرية والديمقراطية وأن تسعى للتخلص من قيود الدولة الحديثة من خلال صيغ خلاقة بشكل اكبر. والكارثة تصبح أكثر مأساوية بسبب حقيقة أن الحركة الإسلامية في السودان كانت أكثر انفتاحا (في تشكيلتها النظرية على الأقل) للمبادئ والأفكار الديمقراطية من أغلب الحركات الأخرى.[2] ولم تكن تجارب حماس والمجاميع الأخرى أقل كارثية. لذلك فانا أؤيد هذه الانتقادات وأكرر أنها ربما لم تكن قوية بما فيه الكفاية.

(3)

قد يبدو من غير المنصف أن نلوم الإسلاميين لغياب الديمقراطية في العالم الإسلامي، حيث أنهم في الغالب ضحايا للاستبداد وليسوا مذنبين بصنعه. مع ذلك حتى الضحية لديها خيارات، خصوصا إذا كانت هذه الضحية هي حركة المعارضة الرئيسية التي يمكن أن يكون لأفعالها التأثير الحاسم على التطورات السياسية. يمكن أن نوضح ذلك بالإشارة إلى دور الإخوان المسلمين في

[2] انظر عبد الوهاب الأفندي، ***ثورة الترابي: الإسلام والسلطة في السودان***. لندن: غراي سيل بوكس، 1991.

مصر، والتي تعدّ حاليا قوة المعارضة الأكثر أهمية في هذا البلد، لكنها لم تلعب الدور القيادي الذي كان عليها أن تلعبه للمساعدة في التقدم نحو التحول الديمقراطي. والسبب الرئيس في ذلك هو أنها لم تنجح في كسب مجاميع المعارضة لبناء جبهة ديمقراطية موحدة ضد النظام. وبهذا المعنى فان النجاحات الانتخابية التي حققتها حركة الإخوان المسلمين جعلتها هدفا أكثر ضعفا أمام النظام الحاكم. وأصبحت الحركة كذلك عائقا أمام الديمقراطية لأنها لم تكن راغبة وغير قادرة على الترشح لاستلام السلطة (لأنها كانت تخشى ردة الفعل العنيفة ضدها محليا ودوليا إن هي نجحت)؛ وفي نفس الوقت كانت غير قادرة على بناء تحالف معارض فعّال لأن اغلب قوى المعارضة لا زالت تشكك بنواياها الجوهرية. وفي هذه الأثناء فان نجاح الحركة المحدود أعطى للنظام الحاكم ذريعة ليتمسك بمقاومته لنشر الديمقراطية، قائلا بأن الديمقراطية ستأتي بإسلاميين "مناوئين للديمقراطية" إلى السلطة.

ولطالما كان هذا الموقف متشابها إلى حد ما في كل مكان تقريبا، بوجود بلاغة الإسلاميين المضللة التي تنتج الكثير من الطغاة بأسماء مستعارة، وحجة للوقوف بوجه نشر الديمقراطية. لكن كان هناك استثناءين، الاستثناء الأهم هو في تركيا، حيث انفصل جمعٌ من الإسلاميين عن زملائهم عام 2001 ليشكلوا حزبا ديمقراطيا أكثر اعتدالا، وهو حزب العدالة والتنمية بقيادة رجب طيب اردوغان، واكتسح السلطة في السنة التالية. ومنذ ذلك الحين أصبح الحزب نشطا في نشر الديمقراطية في تركيا وكسب المزيد من التأييد في داخل البلاد وخارجها. على الأقل فان هذه المجموعة التفتت إلى الدعوة لجعل الديمقراطية أولويتها المطلقة. لا يمكنني أن أدعي الفضل في ذلك بالطبع، على الرغم من انه يجب علي القول بان هذا الكتاب قد ترجم إلى التركية عام 1994 وتداوله الكثير من القراء ونشرت حوله الكثير من التعليقات، كما سمعت.

(4)

ومن ثم كان هناك 11 سبتمبر (أيلول). لا يمكنني القول بأني عرفت أن ذلك اليوم آتٍ، لكنني عرفت ذلك تقريبا. في عدد من المقالات نشرتها في مجلة *ارابيا* عام 1985، وكذلك في مقال صحفي عام 1998 (وهذا أيضا كلفني به ضياء)، توسعتُ فيها بشرح بعض الأفكار المطروحة في هذا الكتاب حول موضوع أن الإسلام هو بؤرة الشقاق في عصر ما بعد الحرب الباردة.[3] إن الفكرة، كما نطرحها هنا باختصار، هي أن الإسلام يلعب دور الغريب في نظام عالمي مركزه الغرب، ونطلق

[3] انظر عبد الوهاب الأفندي، "الإسلام ومستقبل الشقاق بعد نهاية التاريخ"، فيوتشرز، المجلد 31 (1999)، ص ص. 191- 204.

التحذير بأن محاولات التصدي هذا "التهديد الإسلامي" من خلال السياسات التي تثير الزعزعة وعدم الاستقرار، يمكن أن تقود إلى تبعات خطيرة على السلم والأمن العالميين. إن مضمون الكلام هنا هو العالم سيبقى في هيجان كبير ما لم يتم إدخال المسلمين في النظام العالمي الناشئ كشركاء حقيقيين، وحتى يتم ذلك، وقد أثبتت الأحداث هذه النبوءة.

مع ذلك، وبعد أن ذكرت ما ذكرت، علي أن أقبل بحقيقة انه كان من الواجب أن اعمل الكثير في هذا الجزء من الكتاب. فمن جانب، يبدو أنني أعطيت الأمة الإسلامية شكلا مثاليا إلى حد بعيد وطرحت الكثير من الافتراضات حول وحدتها وميزاتها الأخلاقية. وأنا أساند الرأي القائل بان الأمة يجب أن تسعى لتنال القيادة الأخلاقية للعالم وتطرح أسلوبا حياتيا بديلا للنزعة الاستهلاكية المتفشية والمركزية المفرطة للقوة المميزة للحداثة التي يتحكم بها الغرب. لكن الهوة بين ذلك المثال وواقع حياة المسلمين لازالت تتسع. لطالما أثر المسلمون في العالم الحديث، لكن دورهم كان ومازال ماديا واستهلاكيا بشكل اكبر حتى من أكثر الدول إسرافا، دون أن ينتجوا مقابلا يوازي ما يستهلكون. وبدلا من أن ينالوا استقلالهم بمواجهة القوى المهيمنة، ازداد اعتمادهم على العالم الخارجي بصورة اكبر. في الوقت الراهن نبدو ساذجين جدا عندما ندّعي أن على المسلمين أن يكونوا نبراسا للإنسانية وأن يسلكوا سلوكا يُحتذى به ويطرحوا قيادة أخلاقية، فالأمر يبدو أكثر واقعية عندما نقول أننا نتمنى بان يتوقف المسلمون عن تفجير أنفسهم ويقتلوا أناسا أبرياء.

مع ذلك، علينا أن لا نفقد الأمل، فلا يجوز أن نلوم المسلمين وحدهم لوجود المشكلة المستمرة في دمج المجتمعات المسلمة مع النظام العالمي. ففي حين أن التفرقة العنصرية في جنوب أفريقيا قد ألغيت، وهي المثال الرئيس للظلم الذي نراه اتهاما للنظام العالمي المهيمن، لازالت الكثير من حالات الظلم التي تؤثر على العالم الإسلامي تلقى الدعم والتأييد، و ارتُكِبَت حالات ظلم أكثر منذ ذلك الحين. وسيبقى استمرار هذه الاختلالات في التوازن دافعا من اجل التغيير، ونأمل أن يكون هذا التغيير للأفضل. لكن تبقى قاعدتنا بأن هذه الظلامات يجب أن لا تقابل بظلامات مماثلة، متبعين في ذلك الأمر القرآني بأن نقابل من أساء إلينا بالإحسان. وقد نكون مثاليين أكثر مما يجب بتأييدنا القاعدة الأسمى التي تقول بأن على المسلمين عدم القتال لمجرد إزالة الظلم الذي وقع عليهم، بل يجب أن يولوا اهتماما أكبر بإصلاح أحوال العالم. مع ذلك فعلينا التأكيد بأن سعي المسلمين من أجل القدح الأخلاقي المعلى هو ليس مجرد شرط لنظام أخلاقي أعلى، بل ضرورة للبقاء.

(5)

كما ذكرت مرارا وتكرارا في هذا الكتاب، فان القراء المستهدفين هنا في هذا الحوار هم القراء المسلمون المفكرون. مع ذلك، وكما أكدنا هنا، بما أننا لا نعيش لوحدنا على هذا الكوكب، فإن أناسا آخرين يستمعون إلينا بالتأكيد. لذلك فكل ما نقوله يجب أن يكون مُقنعا لمحاورينا من خارج مجتمعنا، ومطمئنا لهم كذلك. إن التقاء الحوار الإسلامي مع الحداثة وحوارات المسلمين مع المجتمعات الأخرى التي تسكن على هذا الكوكب هي حتمية ومرغوب فيها في نفس الوقت. برغم ذلك فان هذا الأمر يخلق مشاكل عدة.

إحدى هذه المشاكل المزمنة هي النزعة "للتأثير في الجموع" كما يقال، التي يكون فيها المشاركون المسلمون منهمكين بالتظاهر أكثر من المشاركة في محادثة حقيقية. وان هذا الأمر غير مقصور على ما يُدعَون بـ "المعتدلين" الذين يريدون الإثبات للغرب بأنهم لطفاء وودودين مع الامبريالية، بل يمتد ليشمل السواد الأعظم من الذين يسعون ليظهروا لجموع المسلمين مقدرتهم على أن يكونوا شجعانا صعبي المراس. إن كلا النزعتين تجعلان المحاورة الحقيقية أمرا مستحيلا.

إن العلامة أكثر جوهرية لهذه المشكلة هي الطريق المسدود الذي يميز المحاور المسلم، والنتيجة هي أن الأسئلة ذاتها التي طرحها أشخاص من أمثال محمد عبدو (1849 – 1905) منذ أكثر من قرن (والتي كانت حينها تعود إلى قرن مضى تقريبا)، لا زالت موضع جدال في يومنا هذا، دون التوصل إلى أجوبة مقنعة بالرغم من أن الكثير قد تغيّر منذ ذلك الحين. لكن المفكرين المسلمين في هذه الأيام، خصوصا أولئك الذين يعيشون في الغرب، لم يعودوا منبوذين مُهمّشين، أو متفرجين عن بعد في خضم السجالات الرئيسية الدائرة حاليا، فالكثيرون منهم يتمتعون بعضوية كاملة في التجمعات الأكاديمية، وبعض منهم أصبحوا قادة في مجالات تخصصهم. وكذلك تشرّف البعض منهم بتقديم مساهمات مهمة في إصلاح الحياة الأكاديمية الغربية وتصحيح البعض من تحاملاتها (ومن أمثلة ذلك ما فعله الكثيرون ممن ساهموا في النقاش حول الاستشراق). مع ذلك لا زالت المشكلة المستديمة لردم الهوة التي تتسع يوما بعد يوم، بين أولئك المنشغلين بالنقاش حول القضايا الإسلامية والشؤون الإنسانية الأوسع، مشكلة عصية على الحل.

لقد حاولنا في هذا الكتاب الاستفادة من هذا التحول المهم لنتمكن من دمج النقاشين المتوازيين مرة واحدة وإلى الأبد. لقد أردنا توضيح فكرة أن كون الشخص عالما سياسيا حداثويا، وكذلك مفكرا مسلما لا يعني أن ذلك يؤدي إلى ازدواج في الشخصية. على العكس، يجب أن تثري الخلفية التي يمتلكها المسلم وتعزز قدراته وحسه النقدي كعالم سياسي كفء، في الوقت الذي يجب أن يضيف كونه عالما سياسيا مؤهلا تماما، بصيرة جديدة إلى فهمه للتاريخ الإسلامي والمشاكل السياسية الراهنة.

وبما أني حققت بعض النجاح في انجاز هذا الهدف فاني أرى ذلك دحضا لنظرية "أسلمة المعرفة" التي طرحها المرحوم إسماعيل راجي الفاروقي وآخرون. لا يوجد هناك شيء اسمه معرفة إسلامية "خفية" لا يصل إليها سوى المؤمنين. بل هناك المعرفة من جانب والجهل على الجانب الآخر. بالرغم من ذلك علينا كذلك أن لا نسبغ العلم السياسي الحديث بميزات باطنية، ونَصِفهُ بأنه شكل من أشكال المعرفة المميزة والسامية. إن أطروحات العلم السياسي (والكثير من أطروحات الاقتصاد)، حالها حال جميع المناقشات المتعلقة بالقضايا الاجتماعية، هي نفسها جزء من الواقع الاجتماعي التي تصفه. وعلى الرغم من احتجاجاتها، تبقى موبوئة بالأيديولوجية وملغزة بافتراضات مسبقة (وفي الغالب لا تكون هذه الافتراضات مدروسة بشكل كامل أو مدركة بشكل شعوري تام). لذلك فنحن لا نطرح النظرية السياسية الحديثة كمعيار يتم عن طريقه تقييم الجدل الآخر حول السياسة الإسلامية وضرورة أن يتماشى هذا الجدل معها – أي مع النظرية المذكورة. مع ذلك فان لدينا هدفا مزدوجا هنا: تحسين العلم الاجتماعي عن طريق إدخال استنارات من ذلك الجدل في نظام الحكم الإسلامي، ورفع مستوى الجدل الإسلامي عن طريق إدخال استنارات من العلم الاجتماعي الحديث.

إن النظرية الديمقراطية الحديثة هي خليط معقد من الافتراضات الفلسفية المسبقة والتوجهات الأيديولوجية والملاحظات الواقعية والتكهنات والآمال الأثيرة. مع ذلك فان هذه النظرية، وبالاقتران مع التجارب الحديثة، تسلط الضوء بشكل جوهري على بعض الأسئلة المحيرة بخصوص نظام الحكم الجيد والأنظمة الاجتماعية المستقرة والعادلة، وهي أسئلة شغلت الفكر الإنساني (والفكر الإسلامي) لآلاف السنين. لا يمكننا تجاهل حقيقة أن الديمقراطيات المستقرة قد وُجِدَتْ منذ عدة عقود ولا زالت تزدهر وتقدم للشعوب التي تطبقها فوائد ملموسة، لصالح سجن نظرية الأنا داخل أسوار الجدل القديم حول الخلافة، والتي لم تعد ملائمة أبدا. وليست هناك حاجة للمرء لكي ينضّم إلى حلقات بحثا عن

تشريعات ملتوية للديمقراطية من المصادر الإسلامية (عن طريق الاستشهاد بالشورى والإجماع، الخ)، لأنه من البديهي أن الحكم الديمقراطي مفضّل بوضوح على الاستبداد والأشكال الأخرى من حكم الشخص الواحد أو المجموعة الصغيرة، وان القيم التي يدعمها تنسجم تماما مع قيم الإسلام، والتي بدورها لا تعدو كونها قيما إنسانية كالعدل والإنصاف والنزاهة والسلوك العقلاني. لم يأت الإسلام بقيم خاصة به، مختلفة عن القيم التي آمن بها بنو البشر المحترمون على مر العصور، ولم يقدم تعريفات جديدة وغير مألوفة لهذه القيم. لقد كان دور الإسلام، مثلما كان دور المسيحية من قبل، أكثر تشددا في فرض الإلتزام بالقيم النبيلة. لذلك فلم يكن على الشخص أن لا يعتدي على الآخرين فحسب، وإنما أن يصفح عن أولئك الذين يعتدون عليه. فعندما اضطر النبي للرحيل عن موطنه مكة بسبب التهديد باغتياله الوشيك، أمر بأن تؤدى كل ديونه بلا نقصان، ولم يكن أحدا ليلومه لو رفض دفع ما ترتب عليه لأولئك الأوغاد الذين كانوا ينوون قتله. مع ذلك فلم يكن صعبا على المؤمنين أن يعرفوا بان ذلك كان دعوة من فضيلة أخلاقية عليا.

وبحسب السرد القرآني لقصة القاتل الأول في تاريخ البشرية، يوصف قابيل بأنه كان يمر بمحنة لا بسبب جريمته فحسب وإنما لأنه لم تكن لديه أدنى فكرة عن كيفية التخلص من جثة هابيل. ويستمر القرآن بسرد القصة على هذا النحو: "فَبَعَثَ اللّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَـذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (سورة المائدة، الآية 31).

إن الدرس الأخلاقي لهذه الآية هو كالتالي: إذا كان الله يعلّم البشر من خلال مشاهدة سلوك الحيوانات، فمن المؤكد أن هناك الكثير لنتعلمه من تصرفات البشر الآخرين. وإذا كان بإمكاننا أن نرى بوضوح من خلال تجربة البشر أن نظام الحكم الديمقراطي يحل الكثير من المشاكل التي عصفت بالمجتمعات الإنسانية (بما فيها المجتمعات الإسلامية) لآلاف السنين، فان ردة الفعل المناسبة هي ليست الرجوع إلى الماوردي، ونصوص أخرى أكل الدهر عليها وشرب، لنكتشف فيما إذا كانت هذه الأنظمة الجيدة بديهيا "تتماشى" مع الإسلام، ولكننا نصيح مع قابيل: ياويلتا، أعجزنا عن إيجاد برلماناتنا الفعالة وديمقراطياتنا الناجحة؟

(6)

نكرر هنا بان النقاشات الحديثة حول "الدولة الإسلامية" قد أجريت على خلفية تطورين مترابطين وغير مسبوقين، الأول هو ظهور الحقبة الاستعمارية، الذي شهد إخضاع معظم أراضي المسلمين لاحتلال وسيطرة القوى الأجنبية، والثاني، والذي كان نتيجة مباشرة للأول، هو انهيار الخلافة وتحول الإسلام إلى دين بدون دولة لأول مرة في تاريخه. لم يكن من الأهمية بمكان أن الخلافة كانت ولعدة قرون مجرد وهم، فقد كانت وهما يبعث على الطمأنينة، ومثّل زوالها صدمة للمسلمين. وفتح غياب الخليفة كسلطة دينية سياسية الطريق لظهور مجاميع إسلامية وأشخاص فاعلين "مستقلين" اتخذوا دور السلطات الدينية التي نصبت نفسها بنفسها. وليس في هذا الأمر أي خطأ جوهري، حيث أن السلطة السياسية في الإسلام لطالما كانت سلسة ومحط تنافس للجميع. على كل حال، فإن المشكلة تكمن في أن أغلب هذه الحركات تبدو وكأنها تفضل الرؤيا التسلطية للدولة، وهي الرؤيا التي انتقدتها هنا.

أود هنا أن أضيف تعديلا بسيطا للنقد المزدوج الذي وجهته لمفهوم الدولة الإسلامية كهيكل تسلطي وللميول التسلطية للحركات الإسلامية. لقد دعوت هنا إلى مفهوم للخلافة يكون أكثر واقعية، متحررا من الأوهام، وأوصيت بالتخلي عن مفهوم الدولة الإسلامية لصالح مفهوم "دولة للمسلمين". وبالنظر إلى فشل المحاولات لاستعادة الخلافة، أو تأسيس دولة إسلامية حديثة قابلة للحياة، أعتقد أنه من الضروري العمل باتجاه هدف أكثر تواضعا، ألا وهو: *تأسيس دولة إسلامية رئيسية*.

وستكون وظيفة هذه الدولة هي أن تلعب دورا مشابها للدور الذي تلعبه الولايات المتحدة الأمريكية كقائد للغرب. إن هذه الدولة هي أقل شأوا بكثير من الخلافة ولا يمكن أن تصل إلى تأسيس اتحاد للدول الإسلامية على غرار الاتحاد الأوربي، لكنها قد تقود إلى مثل هذا الاتحاد في النهاية.

إن فشل نشوء هذه الدولة هو السبب الرئيس وراء الاضطراب المستوطن في العالم الإسلامي في هذه الأيام، حيث أن أحد أسباب ظهور الاضطراب هو التنافس بين الدول العربية والدول الإسلامية للعب هذا الدور، والعوائق التي يسببها هذا التنافس في طريق التعاون الفعال. هناك

العديد من الدول التي تقدّم نفسها للعب هذا الدور، أما الدول التي تتبوأ القيادة حاليا فهي ماليزيا وتركيا. إن مؤهلات المطلوبة للعب هذا الدور هي أن تمتلك الدولة ديمقراطية قابلة للنجاح، واقتصادا قويا ومعتمدا على ذاته، وحياة ثقافية نابضة بالحياة.

(7)

برغم ذلك فأنا مدرك بأننا لازلنا نمتلك دافعا لا يمكن السيطرة عليه للرجوع إلى الماضي والبحث عن تبرير لنا فيه. إن هذا الدافع، في جانب من جوانبه، وكما قال لودفيغ ويتغنشتاين عن الدافع وراء التفلسف، هو شكل من أشكال القصور في أداء الوظيفة، مثل الحكة التي تجبر الشخص على هرشها بأظافره، فهي لا تتطلب العلاج بل الانغماس فيها. هناك قصة مفيدة تحكى عن حوار دار بين المفكر الإسلامي السوداني حسن الترابي وأحد أعضاء طبقة العلماء التقليديين خلال مداولات إحدى اللجان التي كانا من ضمن أعضائها، والتي كانت مهمتها إصلاح وأسلمة القوانين السودانية في سبعينيات القرن العشرين. وبحسب الرواية، كلما طرح الترابي اقتراحا لتشريع ما وكان غير مألوف لذلك الشخص المتعلم، كان هذا الشخص يطلب من الترابي أن يقدم دليلا بأن ذلك المقترح كان يتماشى مع الدين الحنيف، وكان يسأل: "في أي كتاب وردت هذه الفكرة؟" وكان الترابي يضطر لتقديم الشاهد والمصدر، لكن استمرار ذلك الشخص في تكرار أسئلته أوصل الترابي إلى حد من الغضب فأجاب: "ورد هذا الرأي في أحد الكتب التي رماها المغول في النهر."[4]

أنا شخصيا أميل كذلك إلى إحالة أولئك الذين لا يستطيعون رؤية الفوائد الواضحة للديمقراطية إلى الكم الكبير من الكتب الإسلامية الموجودة حاليا. لكنني أرى بأنه حتى لو تم استرجاع جميع الكتب التي ألقاها المغول في نهر دجلة فإنها لن تعط أية أجوبة للأسئلة المطروحة، لأن الأدبيات الإسلامية الكلاسيكية تتميز بفقرها في هذا المجال. مع ذلك فأنا أميل إلى الانغماس مرة أخرى في هذا الدافع، الذي عليّ الاعتراف بأني أتشاطره مع الآخرين. ولهذا السبب فقد أضفت ملحقا لهذا الكتاب يعالج مسألة *الخليفة* بإسهاب. يحاول هذا الملحق أن يطرح تقييما "واقعيا" لهذه المؤسسة ليناقض المعالجة المثالية (والتشويه الفظ المرتبط بهذه المعالجة) والتي ميّزت القراءات الكلاسيكية

[4] من الشائع أن المغول عندما اجتاحوا بغداد في عام 1258 احرقوا الملايين من الكتب أو القوها في نهر دجلة كعمل تخريبي وتسببوا في ضياع الكثير من المراجع القيمة إلى الأبد.

واغلب الشروح الإحيائية. مع ذلك يجب تمييز قراءتي "الواقعية" عن القراءات الأخرى مثل قراءات ابن خلدون والعديد من المستشرقين المعاصرين، والتي تتبنى نظرة ساخرة في هذا الخصوص.

تتبنى مناقشتي لـ "نموذج دمشق"، في الملحق الثاني، نفس المنهج الذي تبنيته في هذا الكتاب، فهو يحاول جلب استنارات جديدة إلى طبيعة الخلافة الصالحة ونقاط قصور ذلك النموذج عن طريق نظرة أكثر شمولية تأخذ بالحسبان الصورة بكاملها. إن هذا المنهج لا يبحث في السجالات الأخلاقية والسياسية والدينية ومسائل التشريع والتبرير فحسب، بل ينظر كذلك إلى المشكلة العملية التي واجهت الدول في عصور ما قبل الحداثة. لذلك فهو لا يركز على التناقض بين الخلافة الراشدة و "اغتصاب السلطة" من قبل الأمويين فحسب، بل يتعمق لبحث بُنية و "عمارة" النموذجين، ويقارنهما كذلك مع نماذج تاريخية أخرى ليضع مشاكلهما، ومواضع قصورهما في منظار تاريخي أوسع.

لكن النتيجة يجب أن لا تقوض نموذج الخلافة الراشدة أو تلغيه، ولا أن تمجد النموذج الأموي كما فعل الكثيرون، بل أن نرى كلا النموذجين بمنظور واقعي يمكننا من استقاء دروس مفيدة وقيمة من كلتا التجربتين. يجب علينا أن ننظر إلى مواطن القوة في ما أطلقت عليه "نموذج دمشق"، الذي لم يظهر بعد سقوط نموذج المدينة بل كان في الواقع موجودا معه جنبا إلى جنب، وكان نموذجا متكيفا أكثر مع ضرورات المرحلة، وبالأخص مع متطلبات توسع الإمبراطورية.

(8)

في الختام اعبر عن امتناني لمجموعة من الأشخاص الذي ساهموا في انجاز هذا العمل، وأود أن اسمي بعضهم، مبتدءا بـ'وان سيفول وان جان'، الذي بادر إلى إعادة نشر هذا الكتاب، وبذلك منحني الفرصة لأعود للكتاب وأحدثه. كذلك اكرر شكري لضياء سردار الذي له السبق في إجازة هذا الكتاب، واشكر أيضا مريل وين دايفز لتنقيحه للكتاب.

عبد الوهاب الأفندي

لندن، يناير (كانون الثاني) 2008

مقدمة الطبعة الأولى (1991)

لطالما كانت مشكلة الخطاب الحالي حول الجوانب السياسية للإسلام خط انقسام بين صفاء التفكير والعاطفة الصادقة كلما تطرقنا إلى هذه القضية المهمة. إن المسلمين الصادقين يتسمون بالحذر عند مراجعتهم للتراث السياسي الإسلامي، ويميلون إلى معاملته كتراث مقدس، في حين أن التحليل الهادئ لهذا التراث عادة ما يتولاه الأكاديميون من غير المسلمين، أو العناصر المناهضة للإسلام التي تسعى إلى الانتقاص من قيمة الإسلام. وقد ولّدَ هذا الاستهجان بدوره ردود أفعال غاضبة من المسلمين الذين سعوا إلى حماية تراثنا بأكمله – الغث منه والسمين والقبيح – وهو منهج ينحدر بالضرورة إلى حركات دفاعية واضطراب.

أما الآن فقد أصبح من الضروري تماما أن نضع حدا لهذه الحلقة السيئة من الاضطراب والمصائد العاطفية. على المسلمين الآن أن يبادروا ويأخذوا على عاتقهم مهمة إعادة تقييم تراثنا الإسلامي بشكل ناقد، دون التخلي عن الالتزام المطلق بالمثل العليا التي شكلت هذا التراث، وفي ذات الوقت لا يجعلوا أنفسهم أسرى لمواطن القصور في هذا التراث أو معاملة هذا المواطن على أنها مقدسة.

إن هذا الكتاب هو محاولة متواضعة لفتح باب النقاش. وهو يحاول الجمع بين فضائل النظرة الناقدة، التي لا زالت حتى هذه اللحظة حكرا على مناوئي الإسلام، وبين الالتزام الثابت بالمثل الإسلامية العليا. ويسعى الكتاب كذلك إلى طرح عناصر النقاش الأساسية بأسلوب مفهوم للجميع، وهذا يفترض أن وجهة النظر الإسلامية ستطرح بأسلوب واضح للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء. إن النقاشات في هذا مصممة لكي تكون مقنعة للمسلمين وغير المسلمين، وهي بالنتيجة مفتوحة لهم ليفنّدوها. فالكتاب بذلك يربط النقاش حول الدولة الإسلامية بالنقاش المعاصر الآخر حول طبيعة الدولة الحديثة.

إن النقطة التي انطلق منها هي ما أسميه "المفارقة الخلدونية". فالمفكر المسلم ابن خلدون، الذي عاش في القرن الرابع عشر للميلاد، بحث في مشكلة التوتر بين المثل العليا والواقع في الحياة السياسية الإسلامية، وحاول أن يجد حلا لتلك المسألة عن طريق تبني الواقعية التي أصبحت السمة

المميزة للفكر الحديث. لقد أخضع ابن خلدون المثال للواقع، والحق للقوة، ببساطة عن طريق التصريح بأن المثال الإسلامي في الخلافة الراشدة لا يمكن بلوغه في عالمنا غير المثالي، لذلك فعلينا أن نقنع بما نستطيع الحصول عليه. فما يمكننا بلوغه يجب أن لا نبحث عنه في أوامر النبي أو أفعال الأفراد ذوي القدرات الخارقة، بل في القوانين الحديدية للحياة الاجتماعية التي تسمح للمُثل بأن تُطبّق فقط إذا كانت مدعومة من قبل قوة مناسبة.

إن علم التاريخ هو علم كيفية اكتساب القوة واستغلالها للإقتراب من المتطلبات المثالية لنظامنا الأخلاقي التي تسمح بها القيود التي يفرضها منطق القوة. هذه هي فكرة ميكافيللي وهوبز، وهي تمثل جوهر أغلب جوانب الفكر السياسي الحديث، وهي التي تنفي وجهة النظر الإسلامية التي تسعى إلى إخضاع الواقع للمثال. يتتبع هذا الكتاب تطور هذه الفكرة ويحاول طرح وجهة النظر الإسلامية البديلة، فهو يضع مخططا لتطور الفكر السياسي الإسلامي التقليدي، والسجالات المعاصرة حول الإسلام والدولة وحول الإسلام والنظام العالمي.

لقد استمر الجدل حول الطريقة التي يجب أن يحكم المسلمون بها أنفسهم لمدة أربعة عشر قرناً، وطال الجدل الحديث حول طبيعة الدولة حوالي خمسة قرون، وقد قضى المسلمون القرن الماضي وهم يحاولون التوفيق بين الإسلام والنظام الدولي الحديث. ونحن مدركون للصعوبات الكامنة في المهمة الطموحة، إذا لم نقل المستحيلة، لطرح استعراض قصير للنقاشات الثلاثة وتقييم ناقد لبعض من استنتاجاتها البارزة، بالأخص إذا حاولنا كذلك طرح منظور شخصي حول القضايا المعنية. وإذا لم يحقق هذا الكتاب أهدافه بطريقة مرضية، فان أملي وعذري إن مواطن قصوره ستحث الآخرين على انتقاده أو دحض حججه أو استكماله، وذلك سيعود بالفائدة على جميع المفكرين المسلمين وبالنهاية على البشرية كلها.

لم اكتب هذا الكتاب لفائدة المسلمين فقط. لقد حان الوقت لنا نحن المسلمون أن ندرك بأننا نعيش في مجتمع عالمي، وبان أفكارنا ومعتقداتنا تخضع لتفحص دقيق ومراقبة من قبل الإنسانية جمعاء. فعندما نفكر أو نكتب يجب علينا أن نضع في بالنا الناس الآخرين الذين يعيشون معنا على هذا الكوكب المزدحم. ومن دون التخلي عن خصوصيتنا الإسلامية، يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الأسس المشتركة للثقافة العالمية الحالية، والتي نراها من منظور المعارضة.

إن الدور الذي يفترضه المسلمون لأنفسهم بوصفهم ضمير الإنسانية يحتّم علينا أن نبيّن معتقداتنا بوضوح وبلغة يفهمها جميع البشر. لقد تعزز هذا الدور بسقوط الشيوعية، والتي فشلت في محاولتها لتقمص هذا الدور في الماضي. إن صوت المسلمين هو الصوت الوحيد المعارض في عالم سريع الإنسجام والتوافق. مع ذلك فإن سقوط الشيوعية، الذي نجم عن النفاق الداخلي، يَحمِل دروسا مهمة للمسلمين. مع أن المسلمين لا يملكون الاستبداد الشيوعي، إلا أنهم يحتلون أدنى مرتبة في سلم الحريات الديمقراطية واحترام كرامة الإنسان.

إن ادعاءات المسلمين بان الإسلام هو تربية للإنسانية هي أضحوكة بلا ريب، وهذا يدعونا نحن المسلمين لننتقد أنفسنا وتاريخنا بشدة. أنا شخصيا كنت قاسيا في انتقاداتي لهذه الجوانب من وضع المسلمين، وكلي أمل أن أسبب صعقة للكثيرين منهم لكي يعيدوا التفكير بجدية. وأنا لا أخاف من أن يثبت الآخرون أني على خطأ، لكني أخشى من أن لا أثير حوارا شرسا و جادا بما فيه الكفاية.

الفصل الأول

الإشكال: نشأة الدولة الحديثة

المعضلة التي تطرحها الدولة الحديثة على المسلمين تنطلق من طبيعتها المتجردة من البعد الأخلاقي إلى درجة كبيرة. فالدولة الحديثة هي رابطة تقوم أساسا على الاعتبارات المصلحية الوقتية ولا تعترف بقيم أزلية أو ثابتة. وقد لخص هاري إيكستاين هذا البعد حين كتب:

كانت الدولة استجابة وظيفية للتمزق العام للمجتمع الذي كان متكاملا في وقت من الأوقات... وكبديل للقيم المعتادة والسلطات الأميرية التي كانت لا تزال جزءا لا يتجزأ من المجتمع، جاءت أفكار ميتافيزيقية ذات بعد عقلاني زائف وطبيعة لاهوتية زائفة، فضلا عن فكرة الدولة ذات السيادة باعتبارها المبدأ الأسمى للمجتمع 'المتحرر' من الأعراف... ويعكس الإحساس بالتفرد والعزلة الذي تولده الدولة التحلل والانفصام الذي أصاب الحياة الاجتماعية وما يصاحب ذلك من شعور بفقدان النظام المقدس أو الطبيعي. ففي عالم الحداثة غير الطبيعي والمتجرد من البنية الاجتماعية والبعد الديني، وهو في مرحلة التشكل، كانت هذه الدولة ضرورية وكانت فكرتها وهماً ضروريا، وإن كان مثيرا للشفقة إلى حد ما.[5]

والذي يعيب هذا الوضع، في نظر إيكستاين، هو:

فقدان الإحساس بالتكامل والتمام في الدول المعاصرة المتطورة. ففي النظام السياسي السابق للحداثة كان هذا الإحساس يأتي من فكرة الدين أو الإمبراطورية أو الاعتقاد بالنظام طبيعي، وكل هذه الكلمات يمكن عَدّها كلمات مهيبة تشير إلى العرف، أو إلى المجتمع الأخلاقي. أما الآن فلم يبق لنا شيء مهيب سوى الدولة.[6]

---

[5] هاري اكستاين، "حول 'علم' الدولة"، في ديدالوس، عدد الخريف (1979)، ص. 16.
[6] المصدر السابق، ص. 17.

وهكذا بنيت الدولة الحديثة على هذا الفراغ الأخلاقي الذي يفتقر إلى المعايير، وانطلقت لتخلق قيمها الخاصة بها، أي "أسباب الدولة"، وهي اعتبارات أصبحت تعلو على كل القيم الأخلاقية. ففي البداية تَجمّع الناس المنفعة الذاتية وليس على أساس المبادئ، ثم أصبح عليهم أن يقبلوا حكم المصلحة الذاتية الجماعية للمؤسسة الجديدة التي أسسوها. وقد أفاق المسلمون بعد قرون من السبات ليجدوا أنفسهم مقيمين وسط ما يدعى الدول القومية، وقد حُكم عليهم حكما مؤبدا إن يخدموا هذه المخلوقات الغريبة وأن يعبدوها من دون الله، وأصبح شعار المرحلة وعقيدتها هو "وطني إن اخطأ أو أصاب" و "أمتي فوق الجميع". ولم يعد حتما على الناس أن يسبحوا بحمد الله أو يجاهدوا في سبيله. وأصبح الاعتقاد بأن الوطن هو أعظم من أي شيء آخر، وهو الذي يقاتل في سبيله الناس فيقتلون ويُقتَلون. فلا عجب إذن أن يصيب المسلمين إحساس مزمن بالضياع.

من ابن خلدون إلى هوبز:

يذكرنا تعبير "سبب الدولة" مباشرة باسم ميكيافلي ، الرجل الذي أكسب السياسة سمعتها السيئة، ولو أن جريرته أنه سمى الأشياء بمسمياتها، وذكر الأمراء بأنهم كانوا في الواقع يقاتلون بعضهم البعض من أجل السلطة، وليس من أجل المبادئ السامية التي كانوا غالبا ما يدعون. ولكن الشرف المشكوك فيه لتوجيه الناس في هذا الاتجاه يعود (وهذه مفارقة لها دلالاتها في ما نحن بصدده من حوار) للمفكر المسلم أبن خلدون (المتوفى عام 808 هجري/ 1406 ميلادي). فقد سعى ابن خلدون للانشغال بما يَدّعي علماء الاجتماع المعاصرون أنهم عاكفون عليه: إنشاء "علم للإنسان". وبينما آمن العديد من الفلاسفة والعلماء الذين سبقوا أبن خلدون بالبعد الأخلاقي للإنسان كما لو كان شيئا بديهيا، سعى أبن خلدون لتجريد الإنسان من هذا البعد والكشف عن دوافعه "الحقيقية."

بقيت هذه المحاولة للبحث في ما وراء الظواهر سعيا للكشف عن حقيقتها هدفا دائما للعلم، وبلغت ذروتها عند الماركسية، التي زعمت أنها جردت الإنسان حتى العظم وكشفت عن جميع خباياه. وحسب هذا الزعم فإن جوهر الإنسان يكمن في دوافعه المادية، بينما نجد أن كل ما عدا ذلك ما هو إلا قناع خارجي. فالإنسان العادي، بأخلاقه ودينه وعواطفه وأفكاره وحبه وكرهه ليس بشيء، ما هو إلا قوقعة فارغة يجب اختراقها وتخطيها. وخلال العقود العديدة من التجريبية الماركسية جرى

سحق هذا 'القوقعة' بالأقدام، وعُذّب وشُنِق، وأطلق عليه الرصاص وأرسل إلى معسكرات الأعمال الشاقة وأعيد تثقيفه بحثا عن هذا الجوهر المتملص المراوغ الذي ظل يرفض أن يكشف عن نفسه.

كانت جريرة ابن خلدون من نوع آخر، فقد اكتشفَ أن الناس كانوا يتعرضون للمعاملة السيئة باسم كل أنواع المثاليات، فسعى للكشف عن السبب الكامن وراء هذا الوضع. وقد عثر على ضالته فيما أسماه الأسباب "الطبيعية" (أو "الاجتماعية" حسب تعبير العلماء المحدثون)، وهي مرتبطة بالنظام الاجتماعي. فالمجتمع الإنساني، الذي يقوم على الأسرة الممتدة أو العشيرة، كان يميل إلى إنشاء وحدات اجتماعية تقوم على العصبية (التضامن القبلي)، وهي الرباط الذي يحفظ تماسك الوحدات الاجتماعية وهو أساس السلطة السياسية.[7] إن السلطة السياسية هي بدورها ضرورية للإدارة المنتظمة لشؤون الناس ويجب أن يتولاها أقوى فرد أو مجموعة في المجتمع. وتختلف السلطة السياسية الرسمية أو الدولة (*المُلك* حسب تعبير أبن خلدون) عن القيادة غير الرسمية (*الرئاسة*) في أنها تشتمل على الإجبار وأنها على مستوى أرفع.

وهكذا نجد نسقا مطّردا في العلاقات الإنسانية، حيث يميل الأفراد إلى التجمع في مجموعات تقوم على النسب، وتتبع زعيما قبليا يصادف أن يكون هو الأقوى لأن عشيرته هي الأقوى والأرفع مكانة، وهذا بدوره يفضي إلى قيام دولة يستلم زمام السلطة فيها زعيم المجموعة الأقوى القائمة على صلة القرابة. ثم يأتي بعد ذلك توسع الدولة بإخضاع جماعات ودول أخرى. وفي النهاية تواجه الدولة الانحلال والسقوط الطبيعيين ومن ثم تحلُّ محلها دولةٌ جديدة أكثر شبابا وحيوية، والتي غالبا ما تنشأ على يد مجموعات ذات جذور بدوية.

ويكون دور الدين و الأخلاق ثانويا في هذا النسق. فالدين والأخلاق يمكنهما أما أن يجعلا العصبية تتآكل، أو أن يعززانها، وهذه العصبية هي العائق النهائي لمصير السلطة السياسية. فنّدَ ابن خلدون المفهوم التقليدي الذي روجه الفلاسفة والعلماء المسلمون، والذي يرى في الدين أساس النظام الاجتماعي والدولة، مشيرا إلى أن التاريخ بيّنَ أن أغلب الشعوب لا تبدو أنها تعتنق رسالة سماوية،

[7] طرح ابن خلدون أفكاره في ***المقدمة*** لأعماله حول التاريخ، والتي نشرت في العصر الحديث في عام 1858 بطبعتين منفصلتين، واحدة في القاهرة، وحققها نصر الحوريني، والأخرى في باريس وحققها ايتيان كواتريمير. وظهر مجلد ثالث ترجمه فرانز روزنثال عام 1958 (لندن: روتليدج وكيغان بول). الاقتباسات اللاحقة مأخوذة من طبعة أحدث ومكتوبة باللغة العربية (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ).

ومع ذلك لا زالت تقيم دولا مزدهرة.[8] فالدول تنشأ نشأة طبيعية من الواقع الاجتماعي لأن المجتمع يتعرض للدمار بسبب القتال الداخلي المستمر إذا لم تقم فيه سلطة مركزية غالبة.

إن أكثر أنواع الحكم بدائية هو الملك الطبيعي القائم على القوة الوحشية، بينما نجد مستوى أعلى من هذا هو الملك السياسي أو العقلاني، القائم على سعي عقلاني لتحقيق المصلحة العامة. وينقسم هذا بدوره إلى قسمين: الأول يكون الحاكم فيه مهتما أساسا بكيفية البقاء محتفظا بسلطته ويعمل من أجل المصلحة العامة طالما كانت تحقق له الفائدة، والثاني يهتم فيه الحاكم بالرخاء العام بكل حرص وصدق. أما الصنف الثالث من الحكومة فهو الخلافة، وهي السلطة التي تقوم على الشرع الإلهي، وهدفها هو تحقيق السعادة للناس في الحياة الدنيا والآخرة.[9]

ويعاني موقف ابن خلدون لدى تناوله دور الدوافع الدينية ومكانها في الدولة من الغموض أحيانا. فهو من جهة يقول أنه حتى الأنبياء لا يمكنهم بلوغ النجاح من دون العصبيّة. إذ أن أية دعوة لن تجد قبولا واسعا ما لم تدعمها القوة، والعصبية هي المصدر الوحيد لهذه القوة. فكل أولئك المصلحين الذين يعتقدون أن القيمة الأخلاقية لدعواتهم كافية في حد ذاتها لتأمين الأتباع لها كانوا على خطأ فادح، كما هو واضح من المصير المفجع لكثير من الأفراد الذين تصدوا لمقاومة الظلم والانحراف بدون أن يتأكدوا من تأمين الدعم الكافي.[10] ولكننا نجد إبن خلدون من جهة أخرى يعترف بدور الدين في تقوية ودعم الدول. فعلى سبيل المثال يقول أن فرض حكم الدولة على البدو لا يتأتى إلا بالإقناع الديني، طالما أنه من الصعب إخضاع هؤلاء البدو بطريقة أخرى. مع ذلك فإذا قبلوا بقيادة دينية (لنبي أو قديس)، فان ذلك سيخفف من طبيعتهم العنيفة والتنافسية، وبالنتيجة سيشجع التعاون المشترك والانصياع للسلطة.[11]

وعلى نفس الغرار فإن الدول العظيمة لا تظهر إلا نتيجة لدعوات دينية أو تحت تأثير قضية عادلة، لأن تأسيس دولة كهذه يتطلب تماسكا أكبر بوجه القوة الأكبر التي تمتلكها الدول المنافسة. ومثل هذه القوة لا تتأتى إلا عبر الدين، الذي يوحد القلوب ويقود المجموعة إلى هدف واحد. ونتيجة

---

[8] ابن خلدون، مصدر سابق، ص. 34.
[9] المصدر السابق، الصفحات 150-1، 240-1.
[10] المصدر السابق، الصفحات 127-9.
[11] المصدر السابق، الصفحات 119-20.

لذلك تتلقى العصبية دعما كبيرا.[12] ولكن حتى هنا نجد المنحى الماكيافيلي بارزا في تفكير ابن خلدون. فالدين والقيمة الأخلاقية لقضية عادلة لا تشكلان السلطة الحقيقية، وإنما تخدم وتدعم القوة التي تولدها العصبية.

يتّضح الإشكال الأساسي في فكر ابن خلدون لدى هذه النقطة. فعندما ننطلق من الافتراض بضرورة البحث عن قوانين أساسية عامة تحكم العلاقات الاجتماعية الإنسانية، دون الالتفات إلى الافتراضات الأخلاقية التي تشوّش التفكير "العلمي"، فإننا نصل إلى استنتاجات أخلاقية (أو ربما لا أخلاقية؟) واضحة. فبعد أن يشرح لنا ابن خلدون أصل السلطة السياسية، ينتهي ببساطة بالقول أن القوة على حق: إن أية محاولة لمقاومة القوة باسم الحق والصدق مكتوبٌ عليها الفشل الحتمي، لأن الصدق عاجز بمفرده عن توليد قوة منافسه. ومثل هذه النظرة المتشائمة للطبيعة الإنسانية كانت عاملا مهما في تبرير السلبية الشاملة إزاء التحلل والظلم المتفشي اللذين عمّا العالم الإسلامي حينذاك، لأنها أصرت على القبول بالتسويات مع القوى الموجودة، ولم تطرح أي أمل بتخطي هذه القوى.

ومع أن أفكار ابن خلدون لم تُعرَف في الغرب حتى وقت متأخر، إلا أن أفكارا وتحليلات مشابهة برزت في مساهمات نيكولو ميكافيلي (1496 - 1527) الذي كان أيضا يمارس العمل السياسي لفترة طويلة مثل نظيره ابن خلدون. وقد عمل ميكافيلي مثل سلفه على مبدأ أن طلب السلطة قد أنشأ قواعده الخاصة به، وهي قواعد تقع خارج نطاق الأخلاق التقليدية والدين أحيانا.[13] ومن هنا حاول أن يطور علما (أو فنا) للسياسة، يُبيّن فيه ما يحتاج أن يعرفه السياسي الممارس (ويفعله) حتى يحقق النجاح في مهنته. ومع أن التكتيكات والنصائح التي أوصى بها ميكافيلي صدمت معاصريه باعتبارها قاسية ولا أخلاقية، فإن الملاحظ أن ميكافيلي لم يفعل أكثر من الاعتماد على الممارسة التاريخية والمعاصرة لتوضيح تشريعاته. وقد كان جُلّ ما قام به هو أنه قيّم فاعلية التكتيكات المذكورة تقييما "موضوعيا" بالنظر إلى الغايات المرجوة منها. ولهذا فان لا أخلاقية وصفات ميكافيلي لم تأت فقط من لا أخلاقية العالم الذي عاش فيه ووَصَفَهُ، بل جاءت أيضا من أنه صَرّح بالمبدأ السياسي الأهم الذي قام عليه ذلك العالم دون أن يجرؤ أحد على التصريح به، ألا وهو مبدأ الوصول إلى السلطة لأجل السلطة فقط، وبأي ثمن.

---

[12] المصدر السابق، الصفحات 124-5.
[13] انظر ميكافيلي، الأمير........

ومن هنا كان أهم ما في مساهمة ميكافيلي هي أنه واجه معاصريه وزملاءه بحقيقة ممارساتهم ودوافعهم، ونصحهم فيما يتعلق بأكثر الوسائل فعالية لتحقيق أهدافهم. ولكن هذا كان يعني أنه (مثل ابن خلدون قبله وأكثر علماء الاجتماع بعده) صادقَ، دون دراية منه، على لا أخلاقية الواقع الذي وصفه بمجرد أنه استخدم مسلمات هذا الواقع كأساس لنظامه. فقد كان يقول ضمنا أن الانحلال الذي وصفه هو طبيعةٌ لازمةٌ للمجتمعات البشرية، وبالتالي لا يمكن تجاوزها، ولهذا كانت نصائحه تقتصر على أفضل السبل للتعايش معها والتصرف في إطاره فقط.

برزَ هذا المنحى الفكري أيضا وتم تطويره في كتابات توماس هوبز (1588 – 1679) والذي وافق سلفيه في أنه عاش في فترة تفشى فيها الاضطراب، وكان اهتمامه منصبا أساسا على كيفية تحقيق الاستقرار. وقد وافق هوبز ابن خلدون في أطروحته بأن السلطة لها منطقها الخاص بها، ذلك أن رغبة كل إنسان في التسلط على الآخرين يمكن أن تعتبر عمليا لا محدودة. وقد استنتج من هذا أن الأمن والنظام لا يمكن أن يستتبّا بين البشر إلا بقيام قوة قاهرة تفرض سلطانها على الجميع ويسلّم الكل لها قياده بغير شروط.[14]

ويرى هوبز أيضا أن هذه السلطة العليا تحمل تبريرها الخاص بها. ولم ترفض هذه السلطة القانون الإلهي فحسب، بل إنها استدعت كذلك إخضاع كل المؤسسات والقيم (بما في ذلك الدين) لنفسها: ولذلك فمن حق هذه السلطة أن تحتكر تشريع القيم الدينية وتفسير القانون الطبيعي. ومع أن هوبز كان على استعداد بأن يسمح بتقييد سلطة الحاكم بالقانون الطبيعي (أو القانون الإلهي، فالتعبيران عنده لهما نفس المعنى)، إلا أنه يبطل هذا المبدأ حين يعطي السلطان الحق النهائي ليحدد ما يمليه العقل، وما يمكن اعتباره مقتضى القانون الطبيعي. وبالمثل فانه يعطي السلطان السلطة والمرجعية النهائية فيما يتعلق بالقانون الإلهي أيضا.[15]

[14] ظهرت افكار هوبز بشكل أساس في كتابه ***ليفاياثان***.
[15] المصدر السابق، الصفحات 314-17، 322-4، 332-4.

رد الفعل الليبرالي وقيام دولة المؤسسات:

لعل من المفارقات أن هوبز قد بَشّر، دون أن يدري، بنهاية السلطة المطلقة حتى وهو يمجدها ويضع لها التبريرات، ذلك أن تبريره للسلطة المطلقة، الذي انطلق فقط من دعوى الحاجة لمنع الفوضى والاضطراب، قد أثار أسئلة كثيرة حول طبيعة السلطة نفسها. فهذا التبرير، حين أزال الغموض عن الدولة ونَزَع عنها دعم الشرعية الدينية والمبادئ الأخلاقية العليا، عَرّضَ هذه السلطة، ونظريته كذلك، للهجوم من جهات متعددة.

وكان أول الهجمات وأشدها فتكا ذاك الذي جاء به تاريخ التطورات السياسية المعاصرة. ونذكر هنا أن هوبز لم يكن غافلا عن نموذجي روما وأثينا اللتين شهدتا حكومات لم تكن ذات سلطة مطلقة، على الرغم من أنه أدان تلك الحكومات كونها مناشدات مظللة للنموذجين، ونصح في الواقع بحضر الكتب التي أشارت إليها.[16] ولكن حتى في نفس الأيام التي كتب هوبز فيها، كان الناس يجربون إشكالا أخرى من الحكومة، أشكالا ستسحب البساط من تحت نظريته. ولهذا فإن أبرز منتقدي هوبز، وهو مواطنه ومعاصره جون لوك (1632 - 1704) استفاد من الوقائع والتجربة حين رفض مقولات هوبز في كتابه ***أطروحتان في الحكومة*** (1690). فقد كان لوك يكتب بعد عامين فقط من نجاح ثورة عام 1688 في وضع ضوابط دستورية على السلطة المطلقة للملكية. وعليه كان بإمكان لوك أن يؤكد بكل الثقة إن الفوضى ليست البديل الوحيد للاستبداد.

انطلق هجوم لوك على هوبز من محورين، الأول هو الإشارة إلى الخلل في تصوير هوبز لما وصفه حالة الطبيعة والتي صوّرها هوبز على أنها حالة من الفوضى الشاملة والظلم الصارخ، لأن هوبز كان مخطأ فعلا بوصفه للحياة في فترة ما قبل الدولة على أنها فوضى شاملة. فالنظم القبلية التي سبقت الدولة لم تكن ترقى إلى الكمال ولكنها أيضا لم تصل إلى الدرجة التي وصفها هوبز، بل بالعكس نجد أن الكثيرين كانوا يفضلون العيش في مجتمعات قائمة بذاتها خارج إطار الدولة على العيش تحت دولة مستبدة. وهذه النقطة الأخيرة مثلت المحور الثاني لانتقاد جون لوك لهوبز، حيث أكد على أن سلطة الدولة تكون أبلغ ضررا من أي ظلم يُعتَقد أنه ساد في مجتمعات ما قبل الدولة، إذا

[16] المصدر السابق، الصفحة 369 وما بعدها.

كانت هذه السلطة قائمة على الطغيان والاستبداد. وانطلاقا من كل هذا أقترح لوك الحكومة المقيدة القائمة على رضا الرعية.

كانت فكرة الحكومة المقيدة موجودة ومتأصلة في كتابات هوبز نفسه، إذ يعترف الأخير، أولا، بوجود قيود ضرورية على سلطة الدولة في بعض المجالات، مثل الملكية الشخصية والحياة العائلية والشخصية. وبالفعل فإن أدعاء هوبز نفسه بأن السلطة المطلقة كانت ضرورية لمناهضة الفوضى أعترف بأن هذه السلطة يجب أن تقتصر على النطاق العام، عندما يمكن للأفعال الفردية المنفلتة أن تولد الاحتكاك. فإذا كانت هناك مجالات لا يشكّل فيها سلوك الفرد تهديدا للدولة ولا للآخرين، فما الحجة في فرض السلطة المستبدة عليه في هذه المجالات؟

توسّعت نظرية لوك في هذه النقطة الأخيرة، مؤكدة على أن المجتمع، وهو التجمع البشري القائم على القانون الطبيعي، هو الذي يشكل الأساس الذي عليه تقوم الدولة. وعلى الدولة أن تخدم أهداف المجتمع وليس العكس. ولكننا نجد الحكومات غير المقيدة تميل إلى خلق عصابات حاكمة هَمّهُا خدمة مصالحها وأغراضها الخاصة، بدلا من خدمة المصلحة العامة للجماعة، وعليه فلا بد من تقييد السلطة السياسية أولا بتقسيم السلطات (فلا تعطى السلطتان التشريعية والتنفيذية لنفس الجهة)، وثانيا بخلق آليات تجعل الحكومة مسؤولة أمام الشعب.

وهكذا استخدم لوك نفس منطلق هوبز، وهو إن الدولة عبارة عن وسيلة وضعها البشر لتحقيق أهداف محددة، وخلص منها إلى نتائج مختلفة تماما. فبينما نجد أن هوبز أكد على ضرورة أن تكون سلطة الدولة مطلقة، غير قابلة للتجزئة ولا يجوز تحدّيها أو سحب الثقة عنها، فإن لوك استنتج من نفس المقدمات أن سلطة الدولة يجب أن تكون مقيدة، موزّعة وقابلة للتحدي والنزع. وقد رفض هوبز التمرد ضد طغيان السلطة، ورأى بأن الثورة لعنة، حتى وان كانت باسم الله أو القانون الطبيعي. وقد كانت حجته في هذا أنه بما أن هناك بالضرورة تفسيرات كثيرة ومتعارضة للقانون الإلهي والقانون الطبيعي، فإن القبول بمبدأ حق التمرد يعني فتح الباب للفوضى التي قامت الدولة أساسا للحؤول دونها. ولكي نتجنب هذا يكون لزاما علينا في حال نشوء تفسيرات متضاربة للقانون الطبيعي أن نقبل بالتفسير الذي ترتضيه الدولة. بالمقابل فإن الثورة ضد الطغيان عند لوك ليست حقا

فقط، بل هي واجب كذلك. فإذا كانت وظيفة الدولة هي خدمة المجتمع فإن الحكومة المستبدة هي نقيض هذه المؤسسة وضررا للمجتمع، ولا يمكن تبريرها بالغرض الأساس لوجود الدولة.

ومن المهم أن نلاحظ التمايز الحاسم بين منطلق هوبز الذي نظر إلى موضوع الدولة من منظور تجنب الفوضى، وبين منظور لوك الذي تناول القضية من منطلق معاكس، فكان همه الأكبر محاربة الطغيان وحماية الفرد وحقوقه في وجه القمع النابع من الدولة. وقد ساعدت أفكاره على: *"إرساء واحدة من أهم عقائد الليبرالية الأوروبية، ألا وهي أن الدولة تقوم أساسا للحفاظ على حقوق وحريات المواطنين الذين هم أحق من يقرر أين تقع مصالحهم. وعليه فإن الدولة يجب أن تُحدّد في مجالها وتُقيّد في ممارساتها بما يتيح أقصى حد ممكن من الحرية لكل مواطن".*[17]

جرى تطوير هذا المنظور وتوسيعه من قبل المدرسة النفعية التي أنشأها الفيلسوف البريطاني جيريمي بنثام (1784 - 1832) وتلميذه جون ستيوارت ميل (1806 - 1873). وقد ركزت هذه المدرسة على حقوق وحريات الفرد باعتبارها مقدسة، وأكدت على ضرورة الحفاظ على هذه الحقوق بكل قوة عن طريق اقتصار تدخل الدولة في شؤون الأفراد على الحد الأدنى الذي يتطلبه الحفاظ على النظام العام ومنع الضرر عن الآخرين. لا بد من تحديد سلطة الحكومة عبر تقسيم السلطات، والانتخابات الدورية المنتظمة، والصحافة وحرية التجمع أو الإرتباط. على الدولة أن تتقيد في ممارسة سلطاتها بمبادئ محددة، وعلى رأسها مبدأ السعي لتحقيق المصلحة العامة التي تُعرّفها هذه المدرسة بأنها تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأشخاص.

لكننا نجد أن هذه المطالب والدعاوى تشتمل في صلبها على تناقض متأصل. فإذا كان تأكيد جون ستيوارت ميل على أن التدخل في شؤون الأفراد يبرره فقط منع الضرر عن الآخرين، فإن مطلب تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد قد يستدعي التدخل في شؤون الإفراد والحجر على حرياتهم لأغراضٍ سوى منع الضرر عن الآخرين. وقد برزت هذه التناقضات ولعبت دورا محوريا في ظهور الماركسية.

[17] د. هيلد، "وجهات نظر مركزية حول الدولة الحديثة"، في ماكلينان، ص. 41.

من هيغل إلى ماركس:

أثار المنحى الفكري الذي خطّه ابن خلدون معضلةً كبرى ما زال علم الاجتماع ينوء بعبئها. فعبر ادعائه وضع خط فاصلٍ بين النظرية الوصفية والنظرية القيمية الأخلاقية، واختياره الدفاع عن النظرية الثانية، تضمن هذا المنحى خللين رئيسين. الأول، أنها قامت بتسريب الاعتبارات القيمية في وصفها للواقع، خلسة من الباب الخلفي. فبمجرد الحكم بأن بعض المُثُل لا يمكن تحقيقها في الواقع، فأن النظرية القيمية قد أدانت هذه المُثل وأعلنت رفضها ضمنا. وهكذا نجد أن ابن خلدون حَكَمَ على الإنسانية بالسجن المؤبد في عالمه المتجرد من كل اعتبار أخلاقي، من خلال تأكيده على أن القوة هي أساس كل سلطة سياسية، ورفضه قابلية القضايا العادلة لحشد الدعم حولها في عالم تحكمه اعتبارات القوة فقط. وبالمثل فان هوبز، من خلال تأكيده على عبثية التمرد ضد الطغيان وتقديمه للفوضى والطغيان كبدائل حتمية يجب على البشرية الاختيار بينهما، كان في الحقيقة ينصح بالرضوخ الأبدي للطغيان.

أما الناحية الثانية التي يبرز فيها قصور هذا المنهج، ففي مستوى آخر ينحدر هذا النوع من التنظير حول الجوانب المجردة من البعد الأخلاقي إلى النظر إلى العالم باعتباره مجردا من البعد الأخلاقي وخاليا من القيم. أن رأيا كهذا يشجع اللا أخلاقية بسهولة. ولهذا فإن السمعة السيئة التي ارتبطت بتعبير "الميكافيلية" لم تكن بدون مبرر، لأن هذه هي السياسة الوحيدة في العالم الذي يصفه هؤلاء العلماء.

بلغ هذا الجانب من الفكر السياسي الغربي ذروته في فكر جورج ولهلم فريدريك هيغل (1770 - 1831)، الذي استخلص النتائج الضرورية من افتراضات هوبز حول الدولة التي لا يحدّها وازعٌ أخلاقي، ورأى في الدولة نفسها التجسيد المطلق للمثل والأخلاق، وهي مناط "الإرادة والبصيرة الكونية"، ونتيجة لتجليات الروح القدس بهيئة التاريخ: أي أنها الكائن الذي حلّ فيه الله

نفسه. وفي الوقت الذي قال هوبز أننا يجب أن نقبل بالحاكم مَرجِعا مطلقا في الأمور الأخلاقية، وسعى الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (1712 - 1778) للحصول على القناعة الأساسية في "الاتجاه الأعلى للإرادة العامة" (أو الرأي العام المُطّلع، أذا جاز التعبير بتواضع)، ذهب هيغل أبعد من ذلك. فالدولة عند هيغل ليست الحكم فيما يتعلق بما هو حقّ فحسب، بل هي التجسيد الحي لما هو حق، والدولة ليست هي صوت الله فحسب، بل هي الله. وبما أن الله، الروح القدس، قد تجلى في التاريخ، وبما أن الدولة هي غاية التاريخ، فان الدولة تكون إذن هي التجلي الأسمى للعقل والحق. ومثل كل جوانب التاريخ الأخرى، فإن شرعية الدولة تنبع من وجودها نفسه. "كل ما هو عقلاني فهو واقعي، وكل ما هو واقع فهو عقلاني"[18]. وبعبارة أخرى فإن القوة هي الحق، ولم يكن بالإمكان أفضل مما كان، ولا غير ما كان.

هذه هي بالضبط النقطة التي أختلف فيها كارل ماركس (1818 - 1883) مع هيغل و"قلبه" رأسا على عقب، كما كان يدّعي، في حين احتفظ بجوهر نظريته. قبل ماركس بأطروحتين من أطروحات هيغل: الأولى هي إن العالم يشكل وحدة عضوية، والثانية هي إن للواقع منطقه الخاص الذي لا يمكن أن نغيره حسب مقتضى الإرادة الإنسانية. ولكنه اختلف مع هيغل في تقييمه للأمور. فبينما قَبِلَ هيغل أن كل ما هو واقع كان عقلانيا (أي مقبولا) استلهم ماركس جانبا آخر من نظرية هيغل، وهو مفهومه للديالكتيك الذي يقول بأن كل ما هو واقع يَحمِل نقيضه في ثناياه، لذا فهو زائل. هاجم ماركس هيغل أيضا في إعلائه الشأن الروحي في الوحدة العضوية لنظامه، وبالرغم من احتفاظه بفكرة الوحدة العضوية تلك، قال ماركس بأن الروحي هو خاضع أو تابع سببيا وأخلاقيا للمادي، وأن الفكر هو نتاج الظروف المادية للبشر وليس العكس.

ليس الفكر فحسب، بل كل المؤسسات الاجتماعية والسياسية محكومة بالتنظيم الاقتصادي للمجتمع. ومن هنا فإن الدولة، بوصفها جزء من البنية الفوقية، عكست انقسام المجتمع إلى طبقات وهيمنة الطبقة الغالبة اقتصاديا على الهيكلية السياسية. وفي عصرنا هذا يحكم نظام الإنتاج الرأسمالي هيكلية الدولة التي تخدم بالضرورة مصلحة الطبقة الرأسمالية. وفي ظل هذه الهيمنة تتمتع الدولة بهامش محدود للمناورة، ولكن جميع أفعالها يجب أن تخدم في النهاية الطبقة المهيمنة. وعليه فان الدولة لا تُجسّد الإرادة الكونية العامة، كما زعم هيغل، بل تجسد مصالح الطبقة البرجوازية.

[18] توم نوكس (محقق)، فلسفة هيغل في الحق. لندن، 1967، ص. 10.

مع هذا، فإن هذا الوضع، حاله حال كل الترتيبات التي سبقته، يحمل في داخله كل عناصر نفيه. فالنظام الرأسمالي يولد طبقة البروليتاريا، وهي الطبقة العاملة المحرومة التي لا مصلحة لها ولا منفعة في النظام الرأسمالي، والتي تصبح أكثر فقرا كلما تطور النظام. ستقود هذه العملية إلى انهيار النظام في النهاية، لكن ليس قبل أن يخلق النظام أساسات المجتمع المطلق العادل: المجتمع الشيوعي. فالنظام الرأسمالي أوجد الوسائل الكفيلة بتحقيق الوفرة، ولكنه يحافظ على وجوده خلق الندرة المصطنعة. ولكن مع تحطم الرأسمالية وقدوم حكم البروليتاريا، لن تكون هناك حاجة لخلق الندرة، وسيكون المجتمع الخالي من الطبقات ممكنا لان الحاجة ستنتهي. وسينتهي الاستغلال كذلك.

لقد مثلت أفكار ماركس خلال القرن الماضي الأساس الذي قامت عليه تجارب عديدة هامة في الهندسة الاجتماعية أثبتت فشلها في النهاية. ولكن أصبح من الواضح، حتى قبل أن تبدأ صرخات أنصار حماية البيئة بتذكير العالم بأن الندرة سترافقنا لبعض الوقت في المستقبل، بأن انهيار الرأسمالية لم يكن أمرا حتميا ولن يقود بالضرورة، إذا ما حصل، إلى مجتمع عادل خال من الطبقات. لقد جرت محاولات عديدة لتعديل الماركسية حتى يمكن تفسير بعض الحقائق العصية، مثل استمرار النظام لرأسمالي، وقلة حماس الطبقة العاملة للشيوعية، ونشأة البيروقراطيات الشيوعية في أوروبا الشرقية. وبلغت هذه العملية ذروتها، بالطبع، مع البيروسترويكا التي طرحها ميخائيل غورباتشوف. لكن العملية كانت طويلة وعكست نفسها في التطورات التي شملت الديمقراطية الاجتماعية والشيوعية الأوروبية واليسار الجديد.

التعددية وكسوف الإيديولوجية:

بلغ المنحى الفكري الذي تتبعناه في هذه المناقشة ذروته في فكر عالم الاجتماع والفيلسوف الألماني ماكس ويبر (1846-1920)، الذي حاول أن يتقيد قدر الإمكان بالبحث "العلمي" لعمل الدولة الحديثة. وتناول التمايز الطبقي ولكن من دون حماسة ماركس، وسعى لتعريف جوهر الدولة الحديثة، ولكن من دون تحزب هوبز أو جون ستيوارت ميل، فعرّف الدولة الحديثة بأنها "أمة من الناس تدّعي (بنجاح) حق ***احتكار الاستخدام الشرعي للقوة المادية*** في رقعة جغرافية محددة"

(التأكيد موجود في النص الأصلي)[19]. ولا يستغني هذا التعريف تماما عن المحتوى القيمي في صلبه، إلا أنه يحوله إلى الموضوع.

لذلك فإن القوة الشرعية هي ما يعد شرعيا من قبل الناس المعنيين بالموضوع، بصرف النظر عن الأساس. ولكن ويبر مع هذا لا يخفي انحيازه للدولة الحديثة، مع شرعيتها الرسمية القانونية وبيروقراطيتها الفائقة الفعالية. كما أنه يرفض نقد ماركس للدولة البرجوازية، وأقترح بأن إلغاء الملكية الخاصة وتنظيم العمل سيقود إلى تركيز السلطة بشكل أكبر في يد البيروقراطية الحكومية، وربما إلى استبداد لا مهرب منه. وقد أثبتت تجربة دول أوروبا الشرقية والدول الشيوعية والشمولية الأخرى في عهد ما قبل غورباتشوف صحّة هذا التحليل. وبالرغم من ذلك، وحتى في عهد البيروسترويكا، احتاج الأمر إلى طاغية بهيئة زعيم المخابرات السوفيتية (كي جي بي) السابق غورباتشوف لكي يقلب التقدم نحو استبدادية لا يمكن تحديها.

لقد كانت أفكار ويبر والتجارب الديمقراطية في أوروبا الغربية مصادر لمدارس عديدة للتعددية والتعددية الجديدة، والتي عكست التقارب بين الفكر الماركسي والفكر الليبرالي. اعترف التعدديون، مثلما فعل ماركس، بأن المجتمع الغربي الحديث ليس هو ذلك المجتمع الذي يتكون من أفراد متساوين كما صورته النظرية الليبرالية بشكل مثالي، بل هو مجتمع مقسم على أساس الطبقات ومعايير أخرى. إلا أنهم تبعوا ويبر في التأكيد على أن التقسيمات الطبقية لم تكن مركزية بالصورة التي ادعاها ماركس، ولفتوا النظر إلى أن تقسيمات أخرى مثل التقسيمات القومية والعرقية والدينية ظهرت وبدت كأنها تقاطع التقسيمات الطبقية. ويتم الحكم على المنافسة بين المجاميع المختلفة من قبل الدولة، التي تحاول الموازنة بين المصالح المتنافسة. وينتج عن هذا "حكم الكثرة".

وعلى الرغم من اجتهاد التعدديين لتوضيح المنهج الوضعي الذي ميّز النظرية الاجتماعية منذ ابن خلدون، إلا أن نجاحها لم يكن كاملا في انجاز الطلاق بين الواقع والقيم. فنجد أن وصف هذه المدارس للديمقراطيات الغربية الحديثة بأنها محكومة من قبل توازن القوى بين المجموعات المتنافسة العديدة، لا يمكن عَدّه حياديا في التقييم وإصدار الأحكام. فهذا الوصف كان مصحوبا بإجماع كبير بين المنظرين التعدديين الذين رؤوا بأن هذه الحالة كانت حتمية ومفيدة معا. مع ذلك فإن

[19] ماكس ويبر، "السياسة كمهنة"، في غيرث ورايت ميلز، ص 78.

المشاكل التي واجهت الديمقراطية الليبرالية منذ أواخر ستينيات القرن العشرين نبهت بعض التعدديين قليلا، فأصبحوا منذ ذلك الحين يميلون إلى التأكيد على أن الديمقراطيات الليبرالية لم تفشل فقط في معاملة كل المواطنين على قدم المساواة، بل إنها عاملت المجاميع الضعيفة بإجحاف. وقد اقترب التعدديون الجدد من الماركسيين الجدد حينما أكدوا التزام الديمقراطيات الليبرالية بمصالح جماعات العمل القوية، وهي الحقيقة التي لها تأثير قوي على اتخاذ القرار وتوزيع السلطة داخل الدولة.

الدولة كمعضلة:

لقد أدارت النظرية السياسية الحديثة ظهرها لله وعلى وجه الخصوص عندما حدّدت الخيارات المتاحة للإنسان، إذ نجد أن الافتراض المحوري الذي يربط بين هذه التحليلات المتباينة لطبيعة وكيفية أداء الدولة أدائها لوظيفتها هو: إن الإنسان ليس حرا لكي يكون كاملا. فقد دأبت نظريات الدولة منذ ابن خلدون على نبذ المفهوم المثالي القائل بان الإنسان كائن يميل بطبعه نحو الفضيلة. وقد زعزع ابن خلدون بقسوة هذه النظرة، التي جعلت الفلاسفة السياسيين منذ أفلاطون يبحثون عن المجتمع المثالي الذي تحكمه عصبة فاضلة أو فرد بلغ مراتب الكمال، عندما طرح افتراضاته حول المجموعات العرقية المهتمة بمصالحها والمحبوسة في منطق غير المتسامح للسلطة. ولا يجب على كل طامح لإدارة شؤون المجتمع أن ينصاع لقيادة المبادئ المثالية، سواء أكان مصدرها الوحي الإلهي أو حكمة البشر، بل يجب أن يقوده واقع سياسة القوة، الذي لا يترك لأهل الفضيلة من المصلحين إلا هامشا محدودا للمناورة. فالفضيلة ما هي إلا ما يسمح به منطق القوة.

في حين أعاد ميكيافلي التأكيد على مطالب منطق القوة بأسلوب أكثر تواضعا، طرح هوبز مبدأ الإنسان المهتم بمصلحته، الذي يمتلك "الرغبة الأبدية القلقة لامتلاك السلطة تلو السلطة، والتي لا تنتهي إلا مع الموت"[20]، كأساس لنظامه. ومثل هذا الفرد يسعى بلا هوادة لفرض سلطانه على الآخرين وإخضاع الأفراد والأشياء لرغباته، مما يجعل علاقات الأفراد تقوم بالضرورة على الصراع. وقد مثلت هذه "الفردية الإقتنائية"[21] الأساس الذي قامت عليه النظرية الليبرالية إلى أيام ميل، ولم تبدِ النظريات المنافسة من ماركسية وتعددية أي تناقض مع هذا الافتراض المركزي حول

---

[20] هوبز، ص. 161.

[21] هذا التعبير مأخوذ من عنوان لكتاب ماكفيرسون النظرية السياسية للفردية الأقتنائية.

أنانية الفرد. ولكن الفرق الوحيد أن هذه النظريات كانت ترى الفرد (كما رآه ابن خلدون) كعضو في جماعة. وفي هذه النظريات تحل الجماعة الأنانية (الطبقة أو جماعة المصلحة، الخ) محل الفرد بوصفها اللاعب الرئيس في اللعبة.

إن هذا المبدأ لا يرفض فكرة المسؤولية الجماعية للمجتمع البشري تجاه السعادة الروحية لأفراده فحسب، بل إنه يرفض رفاهيتهم الدنيوية أيضا. ويحاول مبدأ دولة الرفاهية، الذي بدأ بالهيمنة على المشهد العالمي، أن يفعل ذلك على أساس جزئي وبمفهوم محدود. لكنه يفعل ذلك بأساسه الافتراضي وليس من منطلق المبدأ. ولذلك وجدت سياسات ريغان وتاتشر من السهل عليها أن تطوي حدود دولة الرفاهية، وأطلقت إعصارا لازال يجرف آثار هذا المبدأ حتى في الدول الشيوعية. لقد كانت دولة الرفاهية رشوة قدمت للمستضعفين ليصدوا مدّ الشيوعية. وحتى في ذلك الوقت كان تطبيقها فرديا بطبيعته إلى حد كبير، وتم تحويل مسؤولية العناية بالبؤساء إلى الدولة المجردة (المجهولة)، التي تدير النظام من خلال قواعد ولوائح مجردة. فالذي يقوم بالرعاية هو ليس الجماعة وإنما الماكينة، أي "شبكة الحماية".

إن القبول بنموذج كهذا يضع المسلمين في معضلة حقيقية. ذلك أن مفهوم الأمة في الإسلام قام على أساس الاهتمام المشترك بالرفاهية الدنيوية والروحية لجميع أفرادها. فوحدة الأمة هنا هي وحدة مصير مشترك لا وحدة الملائمة والمصالح المتغيرة. ولكن القضية الأخطر هي أن المسلمين مع ذلك وجدوا إغراء كبيرا في هذا النموذج الدخيل. فالنجاح الذي حققته الدولة الحديثة "اللا دينية" كان استثنائيا، ونبع إلى حد كبير من أساسه اللا ديني و الرافض للقيم الأخلاقية. فحينما نبني المؤسسات على افتراض أن الإنسان هو بالأساس لا يمتلك وازعا من ضمير، وأن الحكام هم بشكل عام أوغاد ميالون للطغيان والاستبداد، فإننا نكون قد حمينا المجتمع من مواطن ضعفه. وإذا لم يكن الأمر كذلك فإن فضائل الناس والحكام هي إضافة تجعل النظام يؤدي وظيفته بشكل أفضل.

ولكن مهما كان رأينا في الأساس الأخلاقي الذي قامت عليه الأنظمة السياسية الغربية فلن نستطيع أن نجادل في أنها تتفوق على أغلب الأنظمة القائمة في العالم الإسلامي اليوم، بل إنها تمثل فوق ذلك تفوقا على أكثر النظم السياسية التي عرفها التاريخ الإسلامي باستثناء الخلافة الراشدة، وبعض النماذج التي استوحتها لاحقا. وقد صدم هذا الاكتشاف كثيرا من المصلحين الإسلاميين في

مطلع العصر الحديث من أمثال السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وكان مدعاة لإعادة تفكير مؤلمة وقاسية بين المسلمين. ذلك أن هذا الإدراك المؤلم دفع بالمسلمين إلى المقارنة بين ما كانوا يرزحون تحته من استبداد وطغيان في عصر الحداثة، وبين التميز الواضح للأنظمة الغربية التي أتاحت لرعاياها قدرا كبيرا من العدل والمساواة. ولم يكن من الممكن لأي ثناء على ماضينا المجيد، أو أي تنبيه إلى عيوب الديمقراطيات الغربية المعترف بها والتي لا تخفى، أن يخفي حقيقة أن الوجهة الأولى للمضطهدين من المسلمين الذين يفرون من ظلم الأنظمة "الإسلامية" هي عادة ما تكون عاصمة غربية أوروبية.

لقد آن الأوان للمسلمين أن يواجهوا هذه الحقيقة. والتحدي الماثل الآن هو التالي: إن الدولة الغربية قامت على أسس أخلاقية مشكوك فيها وبنيت على افتراضات خاطئة حول الواقع، ولكنها لا زالت مع ذلك أنجح نموذج موجود حاليا. من جهة أخرى فإن الدين الإسلامي أبرز قدرة على تأسيس نظام سياسي تفوّق في نواح كثيرة على النموذج الغربي، وهو تفوّقٌ يزيد من علوّه الفارق الزمني الكبير بين التجربتين. ولكن الممارسة السياسية للمسلمين عجزت عن الارتقاء إلى مستوى أي من النموذجين.

والسؤال هو: لماذا؟

الفصل الثاني

التراث: السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي

لم يواجه المسلمون قضية الدولة بصورة مباشرة إلا بعد وفاة النبي. ذلك أن النظام السياسي الذي أقامه النبي كان فريدا من نوعه في التاريخ، فهو يختلف عن الدولة التقليدية التي تتميز كما رأينا بأن سلطتها لا مهرب منها، وذلك لكونه تجمعا طوعيا. ولم تكن العضوية في الجماعة طوعية فحسب، بل إنها كانت تنطوي على مخاطر شخصية كبيرة للعضو. وفوق ذلك كانت المساهمة في الأمور العامة (مثل الانضمام للحملات العسكرية ودفع المستحقات المالية) طوعية أيضا، ولم تكن للدولة أية آليات لفرض هذه المساهمات بالقوة، بل كانت إحدى وسائل العقاب ضد المشكوك في ولائهم هي حرمانهم من هذه المشاركة. فقد أمر القرآن الرسول بالامتناع عن أخذ الزكاة من بعض الأفراد الذين رفضوا دفعها عن طيب خاطر، وكذلك منع من تردد في الانضمام إلى بعض الغزوات الشاقة من المشاركة في أي حملة لاحقة.[22] اعتمدت هذه العقوبات على الوازع الأخلاقي، وليس لها علاقة بالطرق التقليدية التي تستخدمها الدولة لفرض سلطتها القسرية.

وقد اعتمدت الوظيفة القضائية للدولة النبوية أيضا على الوازع الأخلاقي بدلا من القسر. وقد جاء في القرآن أن الشخص لا يكون مؤمنا حقا إلا إذا قبل بالنبي حَكَما مطلقا فيما يدخل فيه من شجار وخلاف مع المؤمنين الآخرين.[23] وبالرغم من أن هذا المبدأ أدرج في الوثيقة المعروفة باسم "صحيفة المدينة"[24]، نجد القرآن يوضح أن غير المسلمين يمكنهم الاحتكام إلى وظائف السلطة القضائية لدولة المدينة فقط إذا شاءوا ذلك. وحتى لو فعلوا ذلك فباستطاعة النبي أن يرفض أن يحكم بينهم.[25]

ولكن هذا الوضع اختلف بصورة جذرية بعد وفاة النبي، حيث لم يعد هناك شخص يقوم مقامه ويتمتع بما كان له من كلمة ونفوذ، مما جعل إقامة سلطة سياسية تعتمد على القسر ضرورة لا مفرّ منها. فكان هناك في المقام الأول خلاف على من تؤول إليه السلطة في الجماعة، وعلى أي أساس. وما أن تم حسم هذه المسألة حتى ثار خلاف آخر حول سلطات الحاكم الجديد. وبينما جرى

---

[22] انظر القران، سورة التوبة، الآيات 53-54، 83.
[23] القرآن، سورة المائدة، الآية 56.
[24] انظر النص في كتاب ابن هشام السيرة النبوية. بيروت: دار التراث، بدون تاريخ، المجلد الثاني، الصفحات 147-50.
[25] القرآن، سورة المائدة، الآية 42.

حسم الخلاف حول الزعامة السياسية سريعا وبإجماع معقول، فإن الخلافات الأخرى قادت إلى حرب أهلية.

خلافةُ مَن لمَن؟

لقد ظلت مؤسسة الخلافة، التي يعود أصلها إلى تلك التجربة المبكرة، مثارا للخلاف منذ ذلك الحين. وكان أول سؤال طرح هو مَن الذي سيقوم مقام النبي حال مغادرته لهذا العالم. والإجابة التي خرج بها من انتخبوا أبا بكر خليفةً كانت تتلخص في أن أفضل المسلمين هو المرشح المناسب. وقد رفض هذا الطرح مباشرة من قبل المتمردين الذين رفضوا دفع الزكاة لأبي بكر. وقد كانت هذه القضية على قدر كبير من الأهمية، فالزكاة ليست ضريبة، وإنما هي "تطهير"، كما يظهر من اسمها، فريضة دينية أساسها تطهير المسلم لنفسه. وقد كان النبي أو من ينوب عنه يتولى توزيعها على المحتاجين حسب نظام يبدأ بسد الاحتياجات المحلية في المنطقة التي جُمعت فيها الزكاة ثم المحتاجين في بقية المناطق. ويجوز استخدام الزكاة لسد الاحتياجات العامة، مثل تزويد المقاتلين في الحروب المقدسة وبناء المساجد وما إلى ذلك.

ولهذا لم يكن من المخالف لتعاليم الإسلام أن تتولى قبيلة أو مدينة جمع الزكاة وتوزيعها محليا ما دامت الأسس القرآنية تراعى في الجمع والتوزيع. ولكن هناك مشكلتان قادتا إلى نشوب خلاف حول هذا المنهج. أولا، لم يكن أولئك الذين تمردوا ضد أبي بكر قادة دينين منافسين له، بل كانوا من القبائل البدوية التي كان التزامها بالإسلام هشا على أفضل تقدير. وقد نظر إلى أن رأيهم هذا على أنه انطلق من الأنانية وضعف الإيمان وليس تفسيرا مختلفا ومخلصا للقرآن. من جهة أخرى إن هذا الموقف بدا لجمهور المسلمين حينها تهديدا لوحدة الأمة الإسلامية العزيزة عليهم، ورأوا أن تمزق المجتمع إلى مجموعات صغيرة معزولة سيقود المجتمع إلى النزاعات التي كانت قائمة في عصر الجاهلية و يتسبب في تدميره.

ولكن أحد المؤثرات الأساسية في هذه الحادثة هو رؤية أبي بكر الصدّيق لدوره كخليفة للنبي، فقد نَصَح عدد من صحابة النبي الرئيسيين، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب المعروف عادة

بصرامته وشدته، نصحوا أبا بكر بأن لا يشنّ حربا ضد مانعي الزكاة، ولكن أبا بكر رفض هذه النصيحة بغضب، واتهم عمرا بالجبن، قائلا بأنه في حال رفض المتمردون تسلميه قطعة حبل صغير كانوا يعطونه للنبي، "لقاتلتهم حتى يؤدونه أو أهلك دونه".[26] وقد كان مفتاح هذا الموقف هو فهما معينا لما يمكن أن يكون مقبولا لدى النبي. وقد كان أبو بكر يرى نفسه قيّما على إرث النبي ولم يكن على استعداد للقبول بأي تلاعب به.

لقيت هذه النظرة ترحيبا واسعا من الرعيل الأول من المسلمين الذين وجدوا في قيادة أبي بكر الطمأنينة والوعد باستمرارية عهد النبي. وقد ساعدت قوة الدفع التي جاءت من الالتزام العميق والواسع بمثاليات الإسلام على جعل هذه الصيغة فعالة في تلك السنوات الأولى. ورغم ذاك، كان هناك منذ البداية إدراك لدى الجميع بأن أبا بكر لم يكن النبي. وكان أبو بكر أول من ذكّر إخوانه المسلمين بهذا حين قال في أول خطبة له بعد انتخابه: "ولّيت عليكم ولست بخيركم.. وإنما إنا متّبع ولست بمبتدع.. فإن أصبت فأعينوني وان أخطأت فقوّموني."[27]

كانت هذه العبارة جزءا من دستور الدولة الجديدة، وإشارة واضحة إلى جدّة الوضع الذي واجهه المسلمون وقتها. ففي العهد النبوي لم يكن هناك مجال لتوجيه القائد، أو مراقبة أخطائه لأجل تصحيحها، إذ كان الله يتولى ذلك، ولم يكن على المسلمين سوى الإرشاد المقدس. ولكن الوضع الجديد قد اختلف، حيث أصبح من واجب وكلاء من البشر أنفسهم التأكد من أن الممارسة السياسية تنسجم مع الهداية الإلهية والقيم التي جاء بها الوحي. من هم هؤلاء الوكلاء البشريين؟ من المفترض أن هذه الجهة لا يمكن أن تكون الخليفة نفسه، إذ أنه كان هو الذي طلب العون والتقويم. ولكن أبا بكر لم يقبل رأي واجتهاد مانعي الزكاة، كما أنه لم يقبل نصيحة قادة الأمة الذين نصحوه بالاعتدال في التعامل معهم. يبدو أن الخليفة كان يحكّم ضميره ويعدّه المرشد الأعلى لأفعاله. وكان الخليفة يطلب نصيحة مستشاريه المقربين الموثوق بهم من أمثال عمر وعلي حول أغلب الأمور. كما أن التجمع في المسجد النبوي في المدينة كان عبارة عن برلمان غير رسمي يتم إخبارَهُ بالسياسات الجديدة أولا بأول، ويحق لمن شاء أن يناقشها. ولكن الفكرة المركزية التي حكمت المنظومة السياسية الجديدة هي

[26] انظر جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء. بيروت: دار الثقافة، 1988، الصفحة 85 وما بعدها.
[27] المصدر السابق، ص. 24.

أن الخليفة كان المُفسّر الذي يمتلك حق تفسير المعتقد، وهو خليفة فعلا بمثابة النبي الذي يقوم مقامه في إدارة الشؤون العامة كما يتولى هداية الأمة وتوجيها.

وقد عززت من هذه الرؤية القيادة الحازمة والصارمة التي شهدتها الأمة من الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وقد نجح عمر في فرض قيادته لأنه كان أكثر تشددا مع نفسه منه مع رعيته، حيث كان يلزم نفسه بدقة بأعلى ما تدعو إليه قيم الإسلام في شؤونه العامة والخاصة على السواء. وقد جعل عمر من نفسه بهذا تجسيدا حيّا للقانون، ونموذجا يوضّح كيف يمكن للشريعة أن تتجسد واقعا في سلوك البشر. فمعارضة عمر من هذا المنطلق لا تكون إلا معارضة للقانون والشرع، فهو لا يحكم إلا به.

هذا الارتفاع والسمو الذي حاول به عمر أن يرتقي إلى المبادئ التي وضعها النبي و اتبعها أبو بكر، حجب حقيقة أن مكانة النبي لم يكن بالإمكان مضاهاتها مهما قاربه من أتى بعده. ولكن مقتل عمر في السنة العاشرة لخلافته على يد أحد رعاياه غير المسلمين، وتطوّر السلطة السياسية على يد خليفته عثمان بن عفان أعاد إلى الأذهان هذه الحقيقة، ونبه الغافلين إلى ما غفلوا عنه، إذ أخرجت خلافة عثمان إلى السطح عددا كبيرا من المشاكل التي لم تحسمها الخلافة. أولى هذه المسائل كانت عدم الاتفاق على كيفية اختيار الحاكم.

فبينما تم اختيار أبي بكر للخلافة بعد خلاف أدعت فيه المجموعات الإسلامية الناشئة أحقية كل منها في اختيار القائد، فإن اختيار عمر للخلافة تم بشكل سلس، إذ رشحه أبو بكر في حياته ولم يعترض على ترشيحه أحد. وسمى عمر بعدما طُعِنَ ستة مرشحين لاختيار القائد من بينهم، ولم يفعلوا ذلك إلا بعد صراع مرير. ومن بين المرشحين الرئيسين الاثنين فاز عثمان بفارق بسيط لأنه كان أكثر شعبية من علي بقليل. ولكن الذين اختاروا عثمان ما لبثوا أن ندموا على ذلك في الأرجح بعد أن أدت قيادته إلى بروز خلافات حادة ومعارضة لحكمه من قطاعات عديدة في المجتمع. وقد تطوّر الأمر إلى حد وقوع محاولة انقلابية احتل فيها المتمردون المدينة، وحاصروا دار عثمان ليجبروه على التنحي، ولما رفض لجأ بعض المتمردين المتحمسين إلى اغتياله.

كانت عاقبة هذه التطورات المأساوية أن فقدت الأمة بأكملها توازنها. فنظام الخلافة الذي قام على أساس أن شاغل المنصب السياسي الأعلى في الأمة يقوم مقام النبي لم يكن قادرا على التكيّف مع وضع لا يرقى فيه شاغل المنصب إلى مضاهاة النموذج النبوي، وأصابت الناس الحيرة حول طريقة التعامل معه. لكن المجتمع لم يكن مستعدا لأن يقبل تعرّض شاغل هذا المنصب للاغتيال. لقد كانت الخسارة مزدوجة. فمن جهة فجعت الأمة لأن خليفتها الذي توقعت منه أن يكون رمزا خيّب هذه التوقعات. ومن ناحية أخرى فإن الأمة التي رأت نفسها قائمة على العدل والحق اغتالت زعيمها الشيخ الوقور.

وقد أدى الصراع الذي أعقب هذه الفتنة إلى مزيد من التراجع عن التمسك بالمثل العليا والى مزيد من اليأس والتشاؤم. لقد ضم معسكر "المثاليين" بقيادة علي العديد من المتمردين الذين ثاروا ضد عثمان باسم المثالية ذاتها، وبذلك فقد تلوث هذا المعسكر بالاغتيال المأساوي للخليفة. أما المعسكر المنافس، الذي قاده معاوية، فقد استغلّ هذه الحقيقة أيما استغلال، ولكن هذا المعسكر الأخير كان باعترافه وبإجماع القطاع الأكبر من المسلمين أبعد ما يكون عن مثاليات الإسلام، إلا أنه كان متماسكا وواضحا في أهدافه، بينما كان معسكر المثالية متنازعا وممزقا على نفسه، يعاني من الفجيعة كلما اضطر لمساومات جديدة وتراجع عن مثالياته خضوعا لمتطلبات الواقع.

ومن المفارقة إن قيادة معاوية لم تكن محل نزاع في معسكره، على الرغم من أن أيا من أتباعه لم يكن يعتبره من القديسين. بينما نجد عليا، الذي يجمع أكثر المسلمين على أنه أقرب الأشخاص لأن يكون من الأولياء والقديسين، كان يواجه صعوبة كبيرة في فرض سلطانه على أتباعه. فقد واجه العديد من الثورات باسم المثالية التي تأسس معسكره عليها، بينما كان معاوية، الذي لم يدعي المثالية، آمنا من هذه المطالب.

دولة القوة

كانت النتيجة الحتمية لهذه التوترات هي انهيار المشروع المثالي و انحدار المجتمع الإسلامي في هاوية اليأس والتشاؤم بعد انتصار النموذج الميكافيلي للدولة، ذلك النموذج الذي رأينا ابن خلدون يسعى فيما بعد لتبريره. ولم يخطر لمفكري المسلمين إن الانهيار قد يكمن في التناقضات الذاتية للمشروع نفسه الذي سعى لإلباس العباءة النبوية لأشخاص عاديين، بل بالعكس أخذ هؤلاء يعزّون أنفسهم بأن الدنيا بعد وفاة النبي قد دخلت في انحدار وتدهور لا توقف له إلا يوم القيامة. وهذه النظرة أعفت المسلمين من البحث عن مخرج من هذا المأزق وألقت باللوم على قوانين التاريخ التي لا مفر منها.

وقد أكدت أحوال المسلمين وواقعهم السياسي هذا التشاؤم، حيث تدهورت الأوضاع من القمة التي بلغتها الخلافة الراشدة إلى ظلمات الحرب الأهلية والتشرذم ثم الاستبداد الذي لم يبلغ نهايته إلا بانهيار الإمبراطورية العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ومن ثم جاء عهد أكثر سوداوية بحلول الاستعمار الغربي.

لقد شهدت الخلافة الراشدة الفترة التي كانت المسافة فيها بين المثال والواقع أقرب ما تكون، ففي تلك المرحلة كان الحكّام يجتهدون بصدق لتحري والتزام القانون في نصه وروحه، بينما كانت الأمة في إجماع على أكثر الأمور، بما فيها تفسير القانون. وكانت رفاهية الأمة وثقتها بنفسها في ازدياد، بينما كان الجميع يجدون ما يرضيهم ويشبع حاجاتهم في الحياة الاجتماعية والسياسية. ومع بذور الشقاق والفتنة اللذين ميّزا السنوات الأخيرة لحكم عثمان، إنهار هذا السلام مع النفس إلى غير رجعة.

وحينما انقشع الغبار عن الحروب والفتن التي أعقبت مقتل عثمان في عام 36 هـ (656 م) وجد المسلمون أنفسهم خاضعين لسلطة معاوية الاستبدادية (41 - 60 هـ/ 661 - 680 م). لم يعترف معظم المسلمين بشرعية الدولة الأموية ولكنهم تحملوها. وقد شهدت هذه الدولة انتفاضات وثورات عديدة انتهت بانهيارها بانتصار الثورة العباسية عام 132 هـ (750م). ولكن العباسيين لم يحققوا شيئا

من توقعات الثوار المثاليين الذين قاتلوا الأمويين أملا في إعادة بناء نموذج الخلافة الراشدة. وعليه فقد استمر الثوار من الشيعة والخوارج في تحدي الدولة العباسية.

إلا أن الفترة العباسية الأولى، بالرغم من عيوبها، بدت فترة ذهبية بعد سقوط الدولة في أيدي الطغاة العسكريين الوحشيين من القادة الأتراك الذين قرّبهم الخلفاء بعد المعتصم (المتوفي عام 227 هـ/842م). وحصل هؤلاء القادة على مكانة كبيرة بعد مقتل المتوكل في عام 247 هـ/860م. وقد أدى انهيار سلطة الخلافة وتحوّلها إلى سلطة اسمية، وتمزّق الدولة وتفتتها، إلى تحويل الخلافة إلى رمز شعبي يذكّر جماهير المسلمين بالعصر الذهبي حين كان الناس يلجئون إلى سلطة الخليفة المطلقة للحصول على العدالة والطمأنينة. ومنذ ذلك التاريخ واجه المسلمون الكارثة تلو الكارثة: الحملات الصليبية، غارات المغول، استبداد المماليك، وهلم جرا. وقد استمر هذا الوضع حتى تدخّلت الدولة العثمانية بدأ من القرن السادس عشر فأعادت شيئا من الهدوء والنظام إلى ديار المسلمين المنكوبة.

ولم يكن التحسّر على الخلافة وعصرها الذهبي مجرد حنين رومانسي، بل كانت هناك خواص موضوعية ميزت ذلك العصر عن فترات الفوضى والاستبداد التي تلته. ذلك أنه بالرغم من العصر الأموي وصدر الدولة العباسية لم يبلغا مبلغ عهد الخلافة الراشدة من حيث التوافق بين سلطة الخليفة وإجماع الأمة و القانون الإسلامي، إلا أن تلك الفترات تميّزت أيضا بأن قيم الأمة ورأيها كانت قوة يعتد بها، فقد كان خلفاء العصرين الأموي والعباسي يجتهدون في استمالة العلماء وقادة المجتمع واحترام رأيهم، كما كانوا يبذلون الجهد أيضا حتى لا تظهر منهم مخالفة للشرع والقانون. ومن هنا فإن تدهور النظام السياسي تميّز بتدهور مطّردٍ في دور الأمة ونفوذها في الشؤون السياسية، مما عمّق من التشاؤم الذي كان الأساس الذي عليه قامت النظرية السياسية الإسلامية.

تطوّر الممارسة الدستورية الإسلامية

تطورت الأفكار المختلفة حول طبيعة السلطة السياسية في الإسلام تدريجيا عبر تأمل الممارسة السياسية المبكرة. وكانت المبادئ الأولى التي وضعها أبو بكر تنص على (ا) ضرورة أن يذعن العرب لقريش؛ و (ب) إن للحاكم على الناس حق الطاعة فقط إذا أطاع الحاكم الله والرسول. وهذا يتضمن الاعتقاد بأن المجتمع كان يقرر فيما إذا كان الخليفة يتّبع أوامر الله والنبي، مما كان

يعني أن السلطة النهائية كانت بيد المجتمع. وكان أبو بكر، كما رأينا، يؤمن كذلك بأنه كان يمثل سلطة النبي. وتضمن هذا الأمر أن السلطة النهائية، بالرغم من السلطة النظرية للمجتمع، كانت بيد شخص واحد. وقد أيد هذا رفض أبي بكر لمقترح الأنصار في تقاسم السلطة بين قائدين، واحد من قريش والآخر من الأنصار.

وفي وقت لاحق رأى أبو بكر أن من المناسب أن يسمي الشخص الذي يخلفه حتى تتجنب الأمة الاضطراب الذي أعقب وفاة النبي. وقد تبعه عمر في ذلك لاحقا. ولكن ظهرت مشكلة جديدة حين فقد عثمان ثقة المجتمع ولكنه رفض التخلي عن المنصب محتجا بأن الخلافة امتياز لا يحق التخلي ولا التنازل عنه. وأصبحت هذه القرارات الارتجالية تعد لاحقا على أنها سوابق ذات أهمية قيمية.

وعندما أخذت نظرية الخلافة تتبلور في الفترات اللاحقة، فقد بيّنت على هذه السوابق المبكرة. وقد كان جوهر هذه النظرية هو التأكيد على أن تأسيس الخلافة واجب، (بالإشارة إلى إجماع الجيل الأول كدليل مباشر، والإشارات في القرآن والحديث النبوي كأدلة غير مباشرة)، وإن هذا المنصب يجب أن يتولاه شخص واحد (فلا مكان لقيادة جماعية ولا لقادة متعددين). ويجب أن يكون الخليفة أفضل المسلمين وأحسنهم أخلاقا وأكثرهم كفاءة، بالإضافة إلى كونه ذكَرا قرشي النسب. والذي يعيّن الحاكم هم أهل الحل والعقد، إي أكثر قادة الأمة نفوذا، كما ينبغي عليه أن يلتزم الشريعة، وإن كان خلعه أو عدم الانصياع لأوامره لا يجوز حتى وإن ارتكب مخالفات واضحة.

لقد أقنعت التجارب المريرة والصراع المميت الذي صاحب انهيار الخلافة الراشدة مفكري المسلمين وعلمائهم بعدم جدوى العنف. ففي الوقت الذي واجه فيه المعسكران المتخاصمان بعضهما البعض، وكل واحد منهما يدّعي بأنه المدافع الوحيد عن الحقيقة والصواب، كان كلاهما مستعد للمساومة على موقعيهما للحصول على السلام. فبينما نجد معاوية يعلن انه لا يمانع في أن يقبل بإمامة علي إذا سلّم هذا الأخير قتلة عثمان، نجد عليا أيضا قبل بالتحكيم فيما بعد؛ وقام ابنه الحسن بن علي بعقد اتفاق مع معاوية منح فيها الشرعية لحكم معاوية بشروط معينة (تنص على أن يخلفه الحسن بعد وفاته). ولكن هذه التسويات لم يتم التوصل إليها إلا بعد إراقة فاجعة للدماء وحوادث عنف وتدمير مروعة، مما جعل المفكرين يحذّرون من اللجوء للعنف من أجل حسم الصراعات السياسية. فرصدوا

شروطا تمثّل الحد الأدنى المقبول لشرعية الحكم، وأكدوا على أن الحاكم الذي يلتزم بهذه الشروط لا تجوز معارضته بالقوة. وحتى حين يكون سلوك الحاكم عاجزا عن بلوغ هذه الشروط الدنيا فأنه لا يجوز الخروج عليه إلا إذا كانت فرص النجاح كبيرة، هذا الموقف كان لا بد أن يؤدي بالضرورة إلى حلقات لولبية من التنازلات التي استخدمت فيما بعد لمنح الشرعية لأي نوع من الحكم.

وظهرت في الحال ردة الفعل المتوقعة ضد هذا الموقف الانهزامي. وقد ظهرت المجموعات المتمردة الصغيرة التي أطلق عليها الخوارج في أثناء الحرب بين علي ومعاوية. وقد تمرد هؤلاء (أو خرجوا) على علي بعد قبوله التحكيم في أعقاب معركة صفين (37 هـ - 648م) والتي لم تتوصل إلى حسم للصراع بين الفريقين. وقد احتج هؤلاء بأن قبول التحكيم يعني التخلي عن الشريعة وإعطاء الأفراد سلطة حسم أمور حسمها الله، وحتى أنهم لاحقا اتهموا كل معارضيهم بأنهم تخلوا عن الإسلام. وقد رفض مبدأ هؤلاء أية تسوية من إي نوع، و أقر بمحاربة كل من خالف وجهة نظرهم. وسرعان ما أثارت مثالية الخوارج المتعصبة صراعات خارجية، بل وحتى داخلية، لأنهم ذاتهم لم يتفقوا على محتوى الأوامر الإلهية التي كانوا يقاتلون من أجل فرضها. لكن هذه الظاهرة استمرت بشكل مثير للدهشة، وأصبح تصميم هذه المجاميع و حماسها أسطوريا.

وبين قطبي الانهزامية والتطرف هذين نشأت وتطورت مدارس عديدة. وكانت من أبرز هذه المدارس شيعة علي، والتي كانت في أول نشأتها تعبيرا عن التيار السياسي العريض الذي وقف إلى جانب علي ضد معاوية، لا لشخصه ولكن للمواقف التي مثلها. ولكن هذا التيار عانى من عدم استقرار بسبب الآراء المختلفة للمجاميع الكثيرة المنبثقة عنه حول برنامج الحزب. وفي وقت لاحق انحصر هذا التيار في المدرسة التي كانت ترى أن تنحصر قيادة الأمة في علي وذريته. ولا بد أن تبلور هذا الرأي كان ردة فعل لإرساء أسس الحكم الوراثي على يد معاوية، حيث أن أنصار علي كانوا نظريا ضد المبدأ الوراثي. فالغضب ضد عثمان، والذي استند على الاحتجاج على تقريبه أقاربه من بني أمية وتوليتهم لمناصب مهمة في الدولة، كان السبب الرئيس للثورة التي أنهت حكمه وأتت بعلي إلى السلطة. وقد رفض علي عند وفاته أن يسمي ابنه ليخلفه، على الرغم من انه لم يعترض على انتخابه بشكل حر من قبل المسلمين. (وعلينا أن نذكر هنا بأن عمر رفض بشدة تعيين إي من أقاربه في مناصب مهمة في حياته و بعد مماته).

ولكن اعتماد المبدأ الوراثي لم يحسم موضوع الإمامة لدى الشيعة و لا لدى مخالفيهم. فقد ظهرت ثلاثة تيارات مختلفة على الأقل تتنافس على زعامة الشيعة. و تطور الشيعة عبر السنين من مجرد حزب سياسي إلى طائفة كبيرة وانشقت عن التيار الرئيس بنقاط عديدة من الشريعة. ولكن نجاح المجموعات الشيعية في إنشاء عدد من الدول لم يترجم هذه الخلافات إلى إي ابتعاد عن نموذج دولة القوة التي أرسى أسسها معاوية، و التي كانت تعتمد على القسر والضرائب غير القانونية و الفساد في صرف المال العام. وفي فترة ما في القرن الرابع الهجري كان العالم الإسلامي بأكمله تقريبا تحت الحكم الشيعي، ولكن أيا من الدول التي نشأت حينها لم تتميز في ممارساتها عن الدول السنية المنافسة لها، بل إن بعضها كان أبعد في ممارساته عن مثل الإسلام من الدول المجاورة التي كانت تمر بحالة انهيار أو الدول السابقة.

المثالية و"العلمانية" في نظرية الكلاسيكية

على الرغم من كل هذه المصائب، رفضت النظرية الإسلامية بعناد أية تسوية مع الحالة الراهنة، على الرغم من أنها لم تستطع مجاراتها كذلك. فقد ظل المفكرون المسلمون حتى عهد ابن خلدون يكتفون بتحديد المطالب المثالية التي يجب أن يتحلى بها الخليفة، بينما كانوا ينظرون إلى أي تقصير في الواقع عن بلوغ هذا المثال باعتباره مخالفة للشرع لا يحسن التعايش معها إلا تحت الظروف القاهرة. ومن هنا فإن جوهر نظرية النظرية السياسية الإسلامية التقليدية ظل ثوريا وإن أظهرت التعايش مع واقع سياسة القوة وبرّرت الحالة الراهنة. فأنظمة الاستبداد التي تغتصب السلطة تبررها الضرورة فقط، مما يعني أنها تكون محتملة، ولكنها لا تكون أبدا شرعية. واحتمالها يفرضه العجز عن إزالتها ليس إلا.

ومن الأهمية بمكان أن نتذكر أن النظرية السياسية الإسلامية التقليدية نشأت أول ما نشأت في كنف الحركة الشيعية في مرحلة ما قبل تحولها إلى طائفة. ذلك أن أكثر قادة الرأي من فضلاء المسلمين وقفوا مع المعسكر المثالي الذي قاده علي، أو اظهروا الحياد بينما لم يخفوا تعاطفهم مع علي. وبعد انتصار معاوية، استمر المفكرون الإسلاميون الرئيسيون بمساندة المتمردين الذين تحدوا السلطة السياسية المستبدة باسم المثل الإسلامية.

فإذا كانت المدرستان الشيعيتان الرئيستان قد تحدتا النظام القائم من حيث المبدأ، فإن المدارس السنية الأربعة وجهت النقد لذلك النظام أيضا. مثلا نجد أبا حنيفة مؤسس المذهب الحنفي (المتوفي عام 150 هـ/ 767 م) تعرّض للاضطهاد من الدولة العباسية لاتهامه بالتعاطف مع الثوار الزيديين، ورفضه استلام أي منصب ضمن النظام العباسي. وبالمثل تعرض مالك بن انس (توفي عام 179 هـ/ 795 م) إلى الضغط لأنه أتهم بطمأنة المتمردين بأن بيعتهم للخليفة كانت باطلة لأنها أخذت بالإجبار. أما محمد بن إدريس الشافعي (توفي 204 هـ/ 819 م) فقد نجا بأعجوبة من تنفيذ حكم الإعدام فيه لاتهامه بالضلوع في تمرد. وتسببت مقاومة احمد بن حنبل (المتوفى عام 241 هـ/ 855 م) لمبدأ معين يخص طبيعة القرآن، كان المأمون قد فرضه، تسببت له بالكثير من المعاناة لابن حنبل، لكن ذلك قاد في النهاية إلى انتصار وجهة نظره.

ولكن التجربة الواقعية للمجتمع الإسلامي دفعت بالمنظرين و من تبعهم إلى القبول بشيء من الواقعية. وقد نتج عن هذا بروز إجماع عريض بين الكتّاب المسلمين حول نقاط عدة. فهم يجمعون على إن كل الأنظمة منذ عهد معاوية لم تعكس مثل الإسلام وعليه لا يصحّ اتخاذها نموذجا. ولا يكون القبول بهذه الأنظمة مبررا إلا من منطلق ضرورة تجنب الفوضى والحرب الأهلية. فإذا وجدت طريقة لإزاحة هذه الحكومات بدون إراقة دماء مفرطة فإن إزالتها تكون واجبا دينيا. ومع إن هذا الموقف قد يعتبر تعضيدا لموقف الخوارج ومتمردين آخرين، فمن المفارقة أن الحملات العبثية التي قام بها الخوارج عمّقت الاعتقاد بلا جدوى التمرد واعتبارها خيارا يفتقر إلى الواقعية.

وقد خلق هذا الوضع انفصاما نفسيا في المجتمع الإسلامي، ففي حين رفض المسلمون مبدأ العلمانية من الناحية النظرية، لقد تبنوها من الناحية العملية. فأحد الجوانب الأساسية للموقف الإسلامي التوحيدي حول الدولة كان يرى أن الدولة تتفاعل مع الجوانب الأخرى لحياة المسلمين. ولم تستسلم الدولة للشريعة كما يفسرها المجتمع فحسب، بل أنها أثرت الشريعة والحياة الروحية للمجتمع وأعادت تعريفهما. وكانت أفعال النبي كرجل دولة ومحارب، و كذلك أعمال قادته العسكريين وولاته وخلفائه "الراشدين" ينظر إليها كأمثلة ودليل على ما هو قانوني. وعلى كل حال، ومع رفض شرعية الدولة في عهودها اللاحقة، فقد رفض المجتمع بعناد تدخل الدولة في الشؤون "الروحية" أو إعطاء الدولة السلطة الأخلاقية على شؤون المسلمين. وهكذا سلّم المسلمون ابدأنهم لسلطة الدولة، إذا صح

التعبير، ولكنهم لم يسلموا أرواحهم إليها. وقدّم العلماء النصيحة التي لم تختلف كثيرا عن مقولة المسيح: "أعطوا قيصر ما لقيصر." لذا فقد نُصِحَ العلماء المسلمين بأن يطيعوا الحاكم ما لم تؤد طاعته إلى معصية. ولكن تعريف المعصية هنّا قد ضاق تعريفه بحيث لم يعتبر اغتصاب السلطة والتصرف غير المشروع في أموال المجتمع الإسلامي من كبائر الإثم والمعاصي. فإذا لم تكن هذه علمانية، فما هي إذن؟

إشكالات النظرية التقليدية

واجهت النظرية السياسية الإسلامية، وخلقت أيضا، الكثير من المشاكل في مرحلتها "الواقعية" المتأخرة. فقد استلهمت هذه النظرية الممارسات والقيم التي أرستها الخلافة الراشدة، ولكنها وجدت نفسها مضطرة للتعامل مع واقع مختلف، ألا وهو دولة القوة. وقد تميزت نظرتها إلى هذا الواقع بطموحين متناقضين. فبينما أصرت النظرية على أن يظل ذلك النموذج الأول نبراسا تقاس به كل الممارسات الأخرى، نجدها قد أدركت أن الخلافات حول تفسير مقتضى النموذج يقود، وقد قاد فعلا، إلى صراعات دامية رأت أن من واجب كل المسلمين الصالحين العمل حثيثا على تجنبها.

لذلك فقد قال المسلمون إذا استولى مغتصب على السلطة بالقوة دون احترام للشروط والخطوات الصارمة التي تحدد أهليته لهذه الوظيفة، فإنه يجب توخي الحذر في مقاومته وحكمه الفاقد للشرعية. وقد نتج عن هذا تخيل نموذج ومعيار نظري تقاس بموجبه درجة انحراف الحاكم عن النموذج "الراشد"، ويوزن هذا الانحراف مقابل تكلفة إزالته. فإذا قبل الحكم ظاهريا الالتزام بالشريعة وقيم الإسلام، فيجب اعتبار حكمه قانونيا وتجبُ طاعته، حتى وإن ارتكب مخالفات واضحة للشريعة. ومهما كثرت مخالفاته وعظمت، فان إزالته لا ينصح بها إلا إذا كانت تكلفتها معقولة.

وهكذا سعت النظرية لخلق توازن بين المحتوى الثوري الذي مثّله رفض الاعتراف بأي نموذج عدا الخلافة الراشدة كمقياس للشرعية، وبين الحرص المثالي كذلك على الحد من معاناة الأمة وكل ما يعكّر الحياة السلمية فيها. ولكننا لو اتبعنا هذه النظرية حرفيا لما وجدنا فيها الكثير من التوجيه والإرشاد حول الحكم الإسلامي، إذا كان جوهر النظرية أن كل من يصل إلى السلطة فهو حاكم شرعي. وقد ظهر هذا جليا في تنظير علماء متأخرين مثل الماوردي والغزالي حيث أكدوا أن الحكم المستبد لا يجب تحمله فقط، بل لا بد من الاعتراف بشرعيته. فلو لم نعترف بشرعية الحاكم المستبد

لانهار الأساس القانوني للحياة الاجتماعية والروحية للأمة الإسلامية. وهكذا نرى أن لهذه النظرية نتيجة مثيرة للاهتمام، وهي تعليق شرعية الوجود الإسلامي بأكمله حول قرارات ذاتية تتعلق بتقييمنا لانحراف الحاكم ودرجة ابتعاده عن الشريعة مع الحكم على صعوبة إزالته من عدمها.

وقد عانت النظرية التقليدية من عيب آخر، تمثل في أن المنظرين لم يأخذوا أفعال الخلفاء الراشدين كمعيار لقياس كل الأفعال السياسية فحسب، بل أن الكتاب اللاحقين عدّوا بعض أفعال الخلفاء الأمويين والعباسيين على أنها معيارية. وقد برّر هؤلاء مقولتهم هذه بأن تلك الممارسات تمت في حضور نفر من العلماء الفقهاء وصحابة النبي الذين كانوا ليعترضوا لو أن تلك الممارسات لم تكن شرعية.[28]

مع ذلك فكان يجب أن يكون واضحا منذ البداية أن أفعال الخلفاء الراشدين، وكذلك الطغاة الذين خلفوهم، لم تكن بنفس مستوى أفعال النبي. بل أن المعيار الذي وضعته أفعال النبي لا يجوز الاستشهاد بها كسابقة، بمعزل عن الظروف التي نشأت فيها. فلا يمكن أن نستنتج أن إرسال الحملات العسكرية ضد القوى الأجنبية كان شرعيا أو واجبا لمجرد أن النبي أجازه في وقت ما. بل لا بد أولا من تحري الأوضاع والأسباب والتبريرات الأخلاقية والمبادئ التي استند إليها مثل هذا العمل. إن النظر إلى أفعال الخلفاء الراشدين كمعايير استدعت ذلك السؤال. كما أنه قاد كذلك إلى استنتاجات غير معقولة.

مثلا نجد الماوردي يستشهد بترشيح أبي بكر عمرا لخلافته على أنه من المشروع تماما أن يعين الحاكم خليفته. ولكن المؤلف يصرف النظر تماما عن حقيقة أن شرعية ترشيح أبي بكر لعمر لم تنبع من كونه قرارا اتخذه شخص فحسب، بل من كونه نال إجماع المسلمين المتنفذين. وأغفل كذلك الفرق الكبير بين تعيين أبي بكر لعمر، و فرض معاوية لابنه كخليفة بالقوة الوحشية. إن هذه لنقاط ضعف كبيرة في أي نظرية.

وكان هناك الكثير من المشاكل الأخرى التي شابت الجدل حول السلطة السياسية، وبالأخص الإصرار على التعبير عن الآراء بمصطلحات معيارية، وهذا قاد إلى تغطية المسائل السياسية المهمة

[28] انظر الماوردي، الصفحة 13.

بلباس النقاشات الدينية. فقد كانت مكانة الشخص الذي يرتكب الكبيرة، وهي مسألة تمثل أصل الخلاف بين المدارس الفكرية الإسلامية، كانت في الأساس مسألة سياسية. وقد رفع الخوارج هذه القضية، واتهموا كل من عارضهم بترك الإسلام بخروجهم عن معاييره. لكن أعدائهم ادعوا أن من يرتكب الإثم لا يخرج عن الإسلام بالرغم من أنه آثم. وقد اتخذ العقلانيون (الذين عرفوا فيما بعد بالمعتزلة) موقفا وسطا بين الفئتين، فقالوا إن مرتكب الكبيرة ليس بمسلم ولا بكافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين.

كذلك تم تناول مسألة واجبات الحاكم ومؤهلاته بلغة مثالية. إن النظرة الخاطئة للحاكم كبديل للنبي وليس مجرد موظف يمكن مسائلته من قبل المجتمع، أحدث فوضى ومتطلبات غير واقعية. كان يجب على الحاكم أن يكون ورعا، شجاعا، متعلما وعفيفا، وحيث أن مثل هذا الشخص كان نادر الوجود، كان أي حاكم غير مناسب و بذلك يكون غير شرعي. ولان هذه التوصيفات المثالية كانت تستخدم لتبرير المواقف البعيدة كل البعد عن المعايير التي وضعها النبي، فقد وجدت فجوة كبيرة بين المثال والواقع. ولو إن النظرية ركزت على الوظائف العملية للحكومة بدلا من الانطلاق من نموذج مثالي لا وجود له في الواقع، لربما كان من الأيسر التوصل إلى قواعد دستورية يتطلب من الحاكم الالتزام بها. إلا أن مجرد تحديد معيار لا يمكن تطبيقه، جعل من السهل الانتقال من الاستنتاج القائل بأن الكمال مستحيل إلى القول بأن كل الأحوال التي لا تبلغ الكمال تتساوى مع بعضها البعض. والنتيجة اللازمة تكون إذن هي أن الوضع الحاضر "غير المثالي" هو أفضل وضع ممكن.

فليس مستغربا بعد كل هذا أن نستخلص أن هذه النظرية ساهمت مساهمة مباشرة في التدهور الذي أصاب أحوال الأمة. فالنظرية بشكلها الذي وصفناه أدت عمليا إلى تحويل الأمة عن الاتجاه للإصلاح، وذلك حين رفضت المقاومة المبدئية للطغيان دون أن تقدم بديلا ذا قيمة. وفوق هذا فإن التحذير من العنف الذي أكد عليه العلماء لم يستجب له إلا الأخيار من الأمة الذين يتورعون عن تسبب المعاناة غير الضرورية لجمهور الأمة. ولكن الأخيار والصالحين هم بالضرورة أولئك الذين يلتزمون قيم الإسلام أصلا، ولم يكونوا محتاجين إلى نصيحة العلماء. على النقيض من ذلك، كان الطغاة لا يأبهون بالنصائح الدينية بأي حال من الأحوال. فمنذ أن قال عبد الملك بن مروان حين خطب أول خطبة له في مكة بعد استلامه الحكم: "والله لا اسمع رجلا يقول لي (اتق الله) إلا ضربت عنقه"، جعل الحكام المسلمون من الواضح تماما أنهم لا يريدون سماع أي نصيحة تتعارض مع

"منطق الدولة." من الناحية الأخرى، لم تقدم هذه موقفا وخطوات واضحة للتعامل مع الطغاة وإزالتهم من مناصبهم، وهذا بالضبط ما كان يحتاجه المسلمون الملتزمون الذين لم يكونوا يبحثون عن إجابة حول الحدود التي يمكن احتمال الطغيان فيها. لذلك فإن النظرية التقليدية قاصرة و غير ضرورية في نفس الوقت.

دروس من الماضي

يجب علينا، بالطبع، أن ندرك بأن النظام السياسي الإسلامي التقليدي يمكن الحكم عليه بأنه قاصر بصورة نسبية لا أكثر ولا اقل. فقد كان قاصرا بالنسبة لمثله العليا التي حددها مثال النظام السياسي الذي وضعه النبي واستمر لفترة قصيرة بعد ذلك. ولكن لو نظرنا إلى النظام السياسي الإسلامي من زاوية أخرى لوجدنا انه يتفوق على كل أشكال الدولة التي عاصرته. فيمكننا مقارنة المآسي التي قاساها المصريون خلال الفترة القصيرة لاحتلال نابليون لنرى بالمقارنة الحكم الجيد في مصر في عهد المماليك، الذي ضايقه نابليون، و مصر في عهد حكم محمد علي، الذي أتى بعد نابليون. لكن هذين النموذجين يعدان من أسوأ أنظمة الحكم الإسلامية المعروفة.

وحتى لو نظرنا لتلك الفترات التي يعتبرها المسلمون عصورا مظلمة تفشى فيها الظلم واغتصبت الشرعية لوجدنا أنها عصور شهدت تطورا ملحوظا، بالأخص في مجال العمل المؤسساتي. فتلك كانت عصور ركّز فيها الحكام على التعامل مع واقع الحياة كما هو، وقبلوا نقاط ضعف الطبيعة البشرية. لهذا كان القادة في تلك الفترات يتجنبون التشديد على الأمة وحملها على العزائم، وكانوا يضعون القوانين لبشر عاديين وليس لقديسين. وعلى سبيل المثال نجد عهد عثمان كان العهد الذي شهد كتابة المصحف وتوحيد القراءات. وقد شهد عهد الحجاج بن يوسف الذي سادته المظالم الخطوة الثانية في تطوير كتابة المصحف، وشهد أيضا أول ضرب للعملة الإسلامية كما شهد تعريب الديوان وضبط قوانين الخدمة العسكرية وغيرها من الإصلاحات.

وبنفس القدر فانه لم يكن غريبا أن يبرز أتباع الإمام الشافعي بين المنظرين في الحقل السياسي[29]، فقد كان الشافعي هو رائد تطوير الفقه الإسلامي وضبط مبادئه. فقد كان الشافعي أول من أصر على أن تكون السنة النبوية الموثوق بها هي أساس التشريع الإسلامي بدلا من مفهوم الإجماع الفضفاض الذي يختلف من إقليم إلى آخر، والمفترض أن يرتكز على السنّة، لأن هذه الصفة الفضفاضة تفترض أن البشر كاملون ويميلون إلى السلوك الصحيح. فكما أن القرآن المتناقل شفهيا كان سيتعرض لاختلاف في القراءات وربما للتحريف، مما استلزم كتابته وتوثيقه، كذلك فإن ممارسات المجتمعات الإسلامية المختلفة لابد أن تتأثر بعوامل كثيرة ليست كلها خيرة.

ولكن الجهد الذي تم لتأسيس نظرية للخلافة وترسيم أسسها طال للأسف الشكل فقط ولم ينفذ إلى المضمون. فحتى حين وضعت هذه النظرية في إطار قانوني نجدها افترضت خطأ في البشر الكمال والقداسة (وخاصة في الحكام الذين هم عادة ابعد البشر عن سلوك القديسين)، وهذا يعكس كما ذكرنا تأثر هذه النظرية بالفكر الشيعي، الذي أثر في هذه النظرية منذ تأسيسها وكذلك خلال الفلسفة الجدلية مع الخصوم الشيعة. لقد أصر الشيعة على أن الإمام (أو القائد)، الذي كان نائب النبي، يجب أن يكون تقيا و معصوما مثل النبي. لذا فإن السنة وافقوا على أن الحاكم يجب أن يكون أكثر المسلمين ورعا وتقوى (بالرغم من أن بعض الشيعة اللاحقين، وخصوصا الزيديون، قبلوا أن لا يكون الحاكم أفضل المسلمين وتبعتها في ذلك بعض المدارس السنية). ولكن هذه الافتراضات هي بالضبط المشكلة. أولا لأن المؤهلات والصفات المذكورة مثل التقوى والفضيلة من الصعب تحديدها موضوعيا. من جهة أخرى فإن الإصرار على فضل الخليفة يحرم الأمة آليا من حق مساءلته ومحاسبته، فكيف يحاسب المفضول الأفضل؟ وقد أدى كل هذا الخلط لأن تعيش الأمة دوما في انتظار ذلك الشخص الذي يجمع في شخصه بين القوة والقداسة والتقوى، وكان لا بد أن يطبع هذا الانتظار للمستحيل الأمة وفكرها بطابع السلبية المقعدة والتهويم في دنيا الخرافات.

ويمكن تلخيصا أن نقول عن نظرية الخلافة التقليدية إن عيبها الأساسي أنها كانت مثالية أكثر من اللازم، ومتشائمة أكثر من اللازم في نفس الوقت. فمن جهة احتوت على مضمون ثوري حيث اشترطت شروطا مثالية صارمة للحاكم وحثت المسلمين إلى التطلع إليها لتجاوز الواقع الناقص. ومن

[29] اغلب الكتاب الذين يشار أليهم بانهم مناصري النظرية السياسية الإسلامية التقليدية هم شافعيون، من أمثال الغزالي (توفي عام 505 هجري/ 1111 ميلادي) والماوردي (توفى عام 450 هجري / 1058 ميلادي) وابن جماعة (توفى عام 733 هجري / 1333 ميلادي).

جهة أخرى ساد النظرية الاعتقاد بأن هذا المثال لن يتحقق أبدا، مما يجعل السعي لتحقيقه نوعا من العبث. ولكي يتم تجاوز هذه العقبة، لا بد من إجراء مراجعة شاملة لهذه النظرية، من جهة تحديد المثل العليا الموجودة في التاريخ الإسلامي والمعايير الإسلامية بأسلوب أكثر واقعية، ومن جهة الإصرار على الالتزام بها. ذلك أن تحديد مطالب مثالية تفتقد كل واقعية هو حض على اللا أخلاقية. وعليه لا بد من تحديد واضح لما تفرضه القيم الإسلامية في المجال السياسي بحيث لا يتسنى بعد ذلك قبول إي عذر في التخلف عن إتباع هذا المثل.

الفصل الثالث

الجدل الحديث حول الدولة الإسلامية

تفجّر الجدل المعاصر حول الإسلام والدولة بعد اندلاع الثورة الكمالية في تركيا إثر هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى. سبب انهيار سلطة الخليفة عقب الهزيمة والاحتلال محنة قاسية للمسلمين في كل أرجاء العالم. وقد كان الاهتمام بهذه القضية على أشده في الهند حيث ثار جدل واسع نتج عنه تشكيل حركة سياسية سميت حركة الخلافة في عام 1919. وفي تركيا نفسها تفجرت القضية بسبب سعي السلطان - الخليفة العثماني وقتها، مستعينا بسلطته الدينية، لقمع النظام المناوئ له الذي أسسه الثوار الكماليون في الاناظول. فقد استصدر السلطان فتوى من شيخ الإسلام تصف المتمردين بالمروق وتفرض مقاتلتهم باسم الإسلام. وقد رد الكماليون بالسخرية من شهادة الاعتماد الإسلامية لحاكم كان في الحقيقة أسيرا في أيدي البريطانيين الذين احتلوا اسطنبول في ذلك الوقت. وقد كان تعاطف الأمة الإسلامية في هذه المواجهة مع الكماليين، لا مع الخليفة، الذي تسبب موقفه الانهزامي في نزع الثقة من منصبه وسهلت الأمر كثيرا على الكماليين ليستولوا على المنصب فيما بعد.[30]

وما أن خلصت السلطة في تركيا للكماليين أثير الموضوع مرة أخرى، ففي تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1922 صوتت الجمعية الوطنية الكبرى بعد نقاشات حامية لتشكيل خلافة روحية صرفة لا تمتلك أي سلطة سياسية. ولتبرير قراره قام مصطفى كمال بإلقاء خطبة طويلة حاول فيها إيجاد الدعم لموقفه في التاريخ الإسلامي.[31] إدعى كمال بأن مؤسسة الخلافة أثبتت فشلها مبكرا لأن "أي فرد، مهما كان فاضلا وقديرا لا يستطيع إدارة دولة بمفرده". وأضاف قائلا أنه نفسه أدرك هذا، لذلك لم يعيّن خلفا واحدا له وإنما عين "مجلسا استشاريا" من ستة أشخاص ليتحملوا العبء.

ومضى مصطفى كمال ليقول إن الدولة العثمانية التي تولت الخلافة منذ عام 922 هـ سرعان ما أخذت في التدهور، ولكن الشعب التركي الذي أسس الدولة العثمانية قد هبّ الآن وتسلم أموره بنفسه، وابعد أولئك الأفراد "الفاسدين" و "المبذرين" الذين أثقلوا ظهره بطموحاتهم. وقد عادت السلطة الحقيقة للشعب. وفيما يتعلق بالخلافة، فانه يمكن لها أن تبقى بجانب سلطة الشعب كما بقيت

[30] انظر المنار، العدد 23 (1922)، الصفحة 703 وما بعدها.
[31] نشرت الترجمة العربية لخطبة مصطفى كمال في المنار، العدد 23، الصفحة 772 وما بعدها. بيرنارد لويس، الصفحة 253 وما بعدها.

لقرون في الدولة العباسية كسلطة اسمية إلى جانب السلطة الحقيقية للسلاطين. وفي الحقيقة، فإن الخلافة الجديدة ستكون لها هيبة أكبر لأن الدولة التركية بأكملها ستدعمها وتقف خلفها. وستصبح تركيا الجديدة المزدهرة منارة وقبلة لكل المسلمين.

هذه الحجج تم ترديدها وتعضيدها بحجج مماثلة ظهرت في كتيب صدر في عام 1923 باسم الجمعية الوطنية الكبرى، عنوانه "الخلافة وسلطة الأمة". وقد بدأ هذا الكتاب بالتمييز بين ما اسماه بالخلافة الحقيقية والخلافة الاسمية. أما الخلافة الحقيقية فهي التي تختار فيها المجتمع الخليفة بمحض إرادته، ويكون المجتمع هو صاحب السلطة الحقيقية و متمتعا بالكفاءة وملتزما أحكام الشرع، وكل نوع آخر من الخلافة ما هو إلا اسمي. وأضاف الكتاب يقول أن إقامة إي خلافة حقيقية في عصرنا هذا لم يعد ممكنا لان أحد أهم الشروط المفروض توفرها في الخليفة، وهو أن يكون من قريش، لم يعد ممكنا الوفاء به. وعليه فإن المسلمين لا يكونون مخالفين للشرع لو أنهم أقاموا حكومة عادية لا يرأسها خليفة بسبب استحالة العثور على الخليفة الذي يستوفي الشـــروط.

والخلافة ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لغاية، هي إقامة العدل وحفظ الأمة. أما الآراء التقليدية حول وجوب الخلافة فهي تتعلق فقط بوجوب إقامة حكومة تبسط العدل وتطبق القانون. وهذا واجب يمكن أن تضطلع به مؤسسة كما يمكن أن يضطلع به فرد قائد. وفي الواقع نجد العلماء قبلوا بهذا منذ زمن طويل حين سلموا بصحة قيام خليفة اسمي بجانب موظفين آخرين يتولون السلطة الحقيقية.

ردة الفعل الإسلامية

لم تمر هذه الحجج التي تذرع بها الكماليون بدون معارضة من العالم الإسلامي. وفي أول الأمر كانت ردة الفعل هي الاستبشار بالخطوة الجريئة التي اتخذتها الدولة التركية لإحياء مؤسسة الخلافة استنادا إلى أصول الفكر الإسلامي والفكر المستنير. وقد تلقت الجمعية الوطنية الكبرى سيلا من البرقيات تهنئها على إحياء "الخلافة الراشدة"[32]. ولكن ما أن بدت النية الحقيقية للكماليين تتضح بشأن عزمها على إلغاء الخلافة، حتى تغيير المزاج في العالم الإسلامي.

[32] انظر المنار، العدد 24 (1923)، ص. 283.

قبل هذا التحول كانت هناك أصوات معزولة ارتفعت لمقارعة الكماليين وتفنيد بعض أطروحاتهم التي أعلنها الكماليون المتحمسون. وكان أبرز هذه الأصوات صوت رشيد رضا صاحب *المنار* الذي ظلّ يتابع الثورة الكمالية بتأييد حذر في مجلته ما لبث أن انقلب إلى نقد شديد فيما بعد. كان رضا قد ناصر الثوار في بادئ الأمر، رافضا ادعاءات السلطان بأنه يمثل الإسلام في حين أن حكومته "كانت أسيرة بيد الأعداء الذين احتلوا العاصمة" واجبروها على قبول "معاهدة السلام المهينة التي سلبت الاستقلال ومزقت الأرض." وكان الكماليون، من الناحية الأخرى، قد "أبوا قبول هذا الخزي وقاوموه بقوة السلاح، فنالوا تعاطف العالم الإسلامي بأسره."[33]

وحتى بعد إلقاء مصطفى كمال لخطابه حول الخلافة، ظل رضا على تأييده الحذر، على الرغم من تصريحه برفض دعوى كمال بأن الخلافة تناقض مصلحة الأمة. فقد قام رضا بتفنيد احتجاج كمال بالفشل السابق للمسلمين لدعم وتبرير نظامه الجديد، ورأى أن قيام خلافة اسمية في السابق بسبب اغتصاب سلطة الخليفة من طرف قادته العسكريين لا تبرر المقولة بان "القوة على حق" كما يريد الكماليون أن يثبتوا. ولكن رضا اعترف مع ذلك بان تأثير الكماليين والتعاطف الذي ولدوه في العالم الإسلامي نشأت بالأساس من قوتهم العسكرية وانتصاراتهم على أعداء الإسلام، لكن هذا لم يمنح الشرعية لكل ما كان أولئك الضباط يريدون القيام به.[34] وفي موضع آخر قال رضا إن الوضع في انقره وقتها لم يكن طبيعيا، فالدولة واقعة تحت إدارة عسكرية، فإذا استقرت الأمور وعاد السلم أمكن للشعب أن يقول قولته في الأوضاع.[35]

ولكن انتقادات رضا تزايدت واحتدت نبرتها بعد صدور كتاب ***الخلافة وسلطة الأمة***، إذ رفض الدعوى التي وردت فيه بأن الخلافة لم تكن مؤسسة دينية، وعدها هرطقة وكفرا. ورفض رضا أيضا التعريف الذي ورد في الكتاب وميّز بين ما وصف بالخلافة الاسمية والخلافة الفعلية باعتبار هذا التمييز دخيلا على الفكر الإسلامي الذي لم يعرف مثل هذه التصنيفات، وإنما فرّق فقط بين الحكم الشرعي والحكم غير الشرعي القائم على الاغتصاب. وحتى هنا نجد جمهور المسلمين يرون إن الشرعية نفسها درجات، فشرعية النظام تزداد وتنقص استنادا إلى مدى التزامه بالمثل التي

---

[33] المصدر نفسه، العدد 23، الصفحات 712-3.
[34] المصدر نفسه، الصفحات 784-5.
[35] المصدر نفسه، ص. 793.

وضعها النموذج النبوي. وعليه فنّد رضا الرأي القائل بان كل نظام حكم جاء بعد الخلافة الراشدة كان عاريا من كل شرعية، كما رفض استغلال هذه الدعوى لتبرير التخلي عن الحكم الإسلامي. فجرائم الماضي وأخطاؤه لا يمكن أن تتخذ ذريعة لتبرير تجاوزات اليوم.

دحض رضا ادعاء الكماليين بعدم إمكانية إيجاد خليفة من قريش في هذه الأيام، وأشار إلى العديد من المرشحين الجديرين بالاعتبار. ورفض رضا أيضا وبشدة مقولة الكماليين التي ترى الخلافة وسيلة لغاية (مجرد حكومة)، مما يعني إمكانية استبدالها بأي نظام سياسي آخر قادر على الحصول على تلك الغاية. فلو قبلنا بهذا المنطق لأمكن القول أيضا بأن استبدال الشريعة الإسلامية بأي قانون آخر جائز، وذلك بدعوى أن هدف الشريعة إحقاق العدل، مما يجعل إي قانون آخر يحقق العدل يقوم مقامها. بل ويمكن أن نمضي في هذا السياق فنقول إنه بما إن هدف الدين هو تزكية النفس عن طريق العبادة، فان إي عقيدة أو ديانة تحقق هذا الغرض يمكن أن تصلح، ولا حاجة لان يكون هذا الدين هو الإسلام.[36]

الجدال حول عبد الرازق

أثارت الأحداث التي وقعت في استانبول جدلا اتسع نطاقه إلى بقية أنحاء العالم الإسلامي. ففي الهند هيّجت 'حركة الخلافة' لاستعادة الخلافة أدلت أيضا بمساهماتها النظرية في النقاش الدائر، مثل كتابات أبو الكلام آزاد حول الخلافة، والتي نشرت كسلسلة مقالات في ***المنار*** ابتداء من عام 1922. وساهم صاحب ***المنار*** كذلك بسلسلة من المقالات طبعت لاحقا على شكل كتاب بعنوان ***الخلافة أو الإمامة العظمى*** (1925).

وفي الوقت نفسه ألهم معارضو الخلافة تأسيس حركة فكرية خاصة بهم. فبعد عامين من نشر كتاب الجمعية الوطنية الكبرى فجّر أحد العلماء المصريين قنبلة مدوية بنشر كتاب في أواخر عام 1925، بعنوان ***الإسلام وأصول الحكم***، ينفي فيه أن للخلافة أي أصل مقبول في الممارسة الإسلامية. هذا المؤلف هو الشيخ علي عبد الرازق (1887 – 1966)، وكان قاضي شريعة وخريج الأزهر، وكانت أطروحاته الأساسية هي التالية:

[36] المصدر السابق، العدد 24، ص. 698 وما بعدها.

أولا: إن النبي لم ينشيء دولة وكانت سلطته روحية لا غير.
ثانيا: الإسلام لم يحدد إي نظام معين للحكم ويمكن للمسلمين أن يختاروا إي نظام حكم يرونه مقبولا.
ثالثا: كل أنظمة الحكم التي نشأت بعد وفاة الرسول لم تتم على أصل ديني، وإنما كانت شكلا مناسبا تبناه العرب ومجدوه بإطلاق اسم "الخلافة" عليه بقصد إضفاء شرعية دينية عليه.
رابعا: هذا النظام هو مصدر المشاكل في العالم الإسلامي لأنه استخدم لتبرير الاستبداد وفرض الانحطاط على المسلمين.

أثار هذا الكتاب عاصفة من النقد في الأوساط الإسلامية، قادت الأزهر إلى تجريد علي عبد الرازق من درجة عالم. وقد أدين علي عبد الرازق بالخروج عن العقيدة الإسلامية التقليدية استنادا إلى سبع نقاط، من أهمها:

أولا: دعواه بأن الرسول خاض حروبه من أجل أهداف سياسية وليست دينية.
ثانيا: إنكاره قيام الإجماع بين المسلمين حول الخلافة.
ثالثا: دعواه بأن الشريعة الإسلامية تحتوي على قيم روحية محضة ولا تحتوي على قوانين وضعية.
رابعا: دعواه بأن الخلافة الدولة التي أسسها أبو بكر وخلفائه كانت غير دينية، أي علمانية.

وفي دفاعه عن نفسه احتج عبد الرازق بعبارات وردت في كتابه بعضها يناقض بعضا. مثلا نجده يلفت نظر منتقديه إلى عبارة تقول أن سلطة النبي فاقت السلطة السياسية. وفي وقت لاحق حاول عبد الرازق أن يصل إلى حل وسط مع مخالفيه وذلك حين قال بأنه لو أن المسلمين اليوم اجمعوا على أن نظام الخلافة هو المناسب للحكم لكان هذا النظام شرعيا. واعترف فوق ذلك بأن الخلافة الراشدة كانت شرعية تحديدا لأنها قامت على إجماع المسلمين. ولكن عبد الرازق في كل هذه المواقف لم يتزحزح عن موقفه الأصلي القائل بأن إجماع المسلمين لا مبادئ الشريعة هي أساس شرعية الحكم.[37]

[37] للاطلاع على تفصيل لهذا الجدال اقتباس للوثائق المعنية، انظر عمارة. قارن ذلك بكتاب الريس.

جزء من الضجة التي أثارها عبد الرازق كانت بسبب الصورة المشوشة التي قدّم بها أفكاره. فقد كانت هناك نقطتان محوريتان في الكتاب: الأولى ترى أن نظام الخلافة التقليدي لم يكن بعينه فرضا واجبا كما انه لم يستند على الشريعة بشكل صارم، وعليه فإن المسلمين أحرار لو شاؤوا اختيار بديل آخر له يرون أنه الأصلح. أما النقطة الثانية فهي أن الشريعة الإسلامية لم تحتو على إي معايير سياسية، وإنها تركت المسلمين أحرارا ليتصرفوا بأية طريقة مقبولة في شؤونهم الدنيوية.

وفي الوقت الذي ساند فيه الكثير من المصلحين المسلمين أولى هاتين النقطتين، كانت النقطة الثانية أضعف حجج عبد الرازق وقد تمكن خصومه من تفنيدها بدون كبير عناء. وقد كان من شأن هذا العرض المشوش أن يحرم جهود عبد الرازق وأفكاره من تحقيق المساهمة الايجابية في ذلك الجدل. ومن جهة أخرى فإن موقف الأزهر ضد المؤلف أثار جدلا يتعلق بحرية الرأي، فقد وقف كثير من الليبراليين مع عبد الرازق رغم اختلاف بعضهم مع آرائه. وبالنتيجة فإن هذه الحادثة لم تفعل الكثير لدعم الفكر الإسلامي وتطويره حول القضايا المطروحة، وتبع ذلك فترة من الركود. جدير بالذكر انه حتى بعد أن أعلن عبد الرازق في آخر أيامه رجعته عن آرائه، فانه لم يضف أي شيء لذلك الجدل من خلال شرحه لأسباب موقفه الجديد.[38]

ظهور الحركة الإسلامية الحديثة

كانت الفترة التي أعقبت قرار إلغاء الخلافة في تركيا في عام 1924 فترة عصيبة بالنسبة للمسلمين، عاشوا خلالها معاناة وضياعا كبيرين. فقد كانت هذه أول مرة منذ فجر الإسلام يجد فيها المسلمون أنفسهم بغير سلطة مركزية تتولى رعاية العقيدة. وكما حدث في مثل هذه الظروف العصيبة في الماضي، حث الإحساس بالكارثة الكثير من المصلحين على العمل.

كانت هذه هي الأجواء التي قام فيها مدرس مصري شاب اسمه حسن البنّا (1906 – 1949) بإنشاء حركة الأخوان المسلمين عام 1928. وتزامن ظهور الأخوان المسلمين مع المراحل الأخيرة لحركة الخلافة التي أصبح لها تأثير كبير، منطلقة من قاعدتها في الهند، في بقية أنحاء العالم الإسلامي، حيث سعت إلى عقد مؤتمرات واجتماعات عديدة. كان هدف حركة الخلافة هو إحياء الخلافة؛ ولما أصبح ذلك مستحيلا كانت هناك محاولات لنقل المنصب الإسلامي الأعلى إلى ملك أو

[38] انظر عمارة، الصفحات 27-8.

حاكم من الموجودين في ذلك الوقت. وقد فشلت هذه المحاولات أيضا بسبب التنافس الحاد بين المرشحين، ولم يكن أي منهم يمتلك مؤهلات استثنائية على أية حال.

وقد عبر انهيار هذه المحاولات عن نهاية عصر كانت فيه الدول الإسلامية لا تزال قادرة على التصدي للقضايا الملحة التي كانت تواجه الإسلام. وكانت هذه أول مرة منذ أن تسلم النبي المنصب السياسي الأعلى في المدينة عام 622 للميلاد يكون فيها الإسلام دينا بدون دولة، وعقيدة تبحث عن وطن. وكان هذا إيذانا ببداية عصر جديد فتح الباب للعمل الجماهيري وشكك بشكل جدي بكل الحكام الموجودين في تلك الفترة.

وهكذا يمكن اعتبار حركة الأخوان المسلمين وحركات الإصلاح المماثلة ردة فعل ليس لفشل دولة بعينها، بل لفشل الدول الإسلامية مجتمعة في إشباع حاجات المؤمنين. من ناحية أخرى عكست هذه الحركات أيضا تأثير الحداثة، ولاسيما الدولة الحديثة التي أصبحت ليس فقط الإطار العام الذي عملت فيه تلك الحركات، وإنما عدوّها الرئيس. كان المصلحون الأوائل مثل الأفغاني يجوبون العالم الإسلامي من الهند إلى مصر ويسمون كل مدينة فيه وطنهم. وكان بإمكانهم تحويل ولائهم وعدائهم ونصيحتهم من حاكم إلى آخر دون التفكير بمشكلة الحدود. وقد أصبح ذلك مستحيلا للناشطين الذين أتوا بعدهم. و كانت حركة الإخوان المسلمين في أول أمرها غير متأكدة من هويتها، لكنها أجبرت على تعترف بأنها حركة مصرية في المقام الأول، وحصرت جهدها في إصلاح الدولة والمجتمع المصريين.[39]

بالنسبة لحركة الأخوان المسلمين، لا بد أن ينطلق الإصلاح من محاربة الاستعمار، وتحقيق استقلال مصر، وبناء دولة قوية فيها تقوم على شرائع الإسلام، وتسعى لتحقيق الرفاهية والعدل الاجتماعي على أساس الشريعة. ولكن البنّا لم يتوقف طويلا عند طبيعة الدولة التي يريد تأسيسها، حيث كان همّه الأكبر هو إصلاح الفرد والمجتمع. فقد أكد مرارا على أن همّه الأكبر هو "إيقاظ الروح وإحياء القلوب"، ورأى أن كل إصلاح آخر مرغوب فيه سينبع من هذا الهدف المركزي.[40] إن

[39] انظر محمود عبد الحليم، ***الأخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ***، القاهرة، 1979، المجلد الأول.

[40] البنّا، ص. 74.

خلق الفرد المسلم سيخلق الأسرة المسلمة، ومن الأسر المسلمة تقوم الأمة الإسلامية.[41] وستكون الدولة الإسلامية ثمرة هذا البرنامج الإصلاحي وليست نقطة انطلاقه.

كان هناك بعض الغموض الذي يكتنف فكر البنّا، فإنكاره النظري لصدارة الدولة لم يمنعه من الانخراط في صراعات سياسية حادة ومن إرسال الدعوات المتكررة للحكومات والسياسيين لحضهم على الاضطلاع بمسؤولياتهم تجاه الإسلام. وفي وقت لاحق في حياته بدا أن البنّا أصبح يزداد اقتناعا بمحورية دور الدولة في إصلاحاته الإسلامية المقترحة. فقد ظهر له أن الصراع ضد الاستعمار وإصلاح التربية والقانون والاقتصاد وغيرها لا يمكن أن تتأتى إلا على يد الدولة. ولهذا نجد عددا متزايدا من رسائله أصبحت توجه إلى "سيادة رئيس الوزراء" ورؤساء الجمعيات والمجاميع.

وهذا بدوره دفع البنّا ليعطي المزيد من التركيز على شكل الحكومة، فقد قبل بأن الحكومة النيابية الدستورية تنسجم مع المثل الإسلامية، لكن الشكل الذي اتخذته في مصر كان يتطلب بعض التعديلات. وقد ركز البنّا هجومه خصوصا على النظام الحزبي الذي رآه أداة لتفريق الأمة ولا يخدم أي هدف أو وظيفة حقيقية في مصر. وقد دعا البنّا أيضا إلى إصلاح النظام الانتخابي بحيث يصبح البرلمان مشتملا في عضويته على كل "أهل الحل والعقد"، وهم قادة المجتمع. وحسب رأيه فإن هذه الطبقة تشمل العلماء المؤهلين والخبراء في الشؤون العامة وقادة المجتمع المحليين أو البارزين.[42]

وقادت الانتكاسات التي عانت منها الحركة بسبب سياستها المرتبكة إلى إنزال الدولة إلى مستوى أدنى من الناحية النظرية، لكنها أصبحت قضية مركزية في التطبيق. إذ أن الهجمات المتعاقبة التي تعرضت لها الحركة على يد النظام الملكي أولا خلال الأعوام من 1948 - 1950 ثم على يد النظام الثوري بقيادة جمال عبد الناصر في الأعوام 1954 و 1965 كان من شأنها أن جعلت بقاء التنظيم نفسه يعتمد على موقف الدولة منه.

---

[41] البنّا، الصفحات 78-81.
[42] المصدر السابق، بالأخص الصفحات 162 وما بعدها و 357 وما بعدها.

وقد أصر عدد من المنظرين مثل سيد قطب (1904 - 1966) على وجوب أن يعطي الناشطون المسلمون السياسة أولوية ثانوية، وأن يتمسكوا بالنضال لتشكيل مجتمع فاضل عن طريق إتباع خطى النبي. فقد رأى قطب أن تشكيل الدولة الإسلامية الأولى كان تتويجا لسنوات طويلة من التكوين الروحي، لم تقبل خلالها الجماعة الإسلامية بأي تسويات من ذلك النوع الذي يفرضه العمل السياسي العادي. وعلى المسلمين اليوم أن لا يعدوا الناس، مثلما تفعل الأحزاب السياسية التقليدي، بمنحهم الأرض والقمر ليحصلوا على الدعم لبرنامجهم. بل عليهم أن لا يطرحوا أي برنامج سياسي، لأن المجتمع الفاضل الذي يسعون لإقامته سيكون بالتأكيد خاليا من أغلب المشاكل التي تواجهها المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر. لذلك فإنه لمضيعة للوقت أن نحاول حل مشاكل المجتمع الذي لم يكن موجودا عندما ظهر الإسلام.[43]

بالرغم من أن خبرة الإخوان المسلمين وموقفها لم يكونا مناسبين لإجراء نقاش واسع ومفصل حول الدولة، أولت جماعة باكستان الإسلامية (التي نشأت في الهند عام 1941) هذه القضية دورا أكبر في فكرها بسبب المرحلة المتقدمة التي وصل إليها النمط الغربي في شبه القارة الهندية، فضلا عن بروز قضية إنشاء دولة إسلامية تكون وطنا مستقلا لمسلمي الهند كقضية محورية هناك. وعليه كان عبد الأعلى المودودي، مؤسس الجماعة الإسلامية، من أول من سعى لتقديم إجابات واضحة وقاطعة لهذه المسألة.

وبعد أن رفض المودودي الادعاءات القومية الإسلامية التي تقول بأن الدولة المؤسسة على هوية قومية للمسلمين يمكن أن تقود إلى دولة إسلامية في النهاية، أكد أن الدولة الإسلامية هي عبارة عن عملية عبادة جماعية ترتكز على مبدأ الخلافة. فالإنسان خليفة الله في الأرض، مما يجعل الله تعالى هو صاحب السيادة في النظام السياسي الإسلامي الذي يتساوى فيه أفراد الأمة في المسؤولية عن إدارة الدولة. ويمكن إطلاق تعبير "الديمقراطية الدينية theo-democracy "على مثل هذه الدولة، باعتبارها دولة ديمقراطية يحكمها القانون الإلهي.

أما الهدف الأساسي لهذه الدولة فهو الأمر بالمعروف ومحاربة المنكر بكل وسيلة ممكنة. وقد استنتج المودودي من هذا أن الدولة الإسلامية لا بد أن تكون شمولية، أقرب إلى الدول الشيوعية أو

[43] انظر قطب، معالم في الطريق.

الفاشية. وهي أيضا دولة إيديولوجية بمعنى أن حق المواطنة فيها يقوم حصرا على العقيدة ولا ينظر إلى جنس المواطن أو قوميته فيها أو طبقته. وقد زاد المودودي فأعاد تأكيد الافتراضات التقليدية التي تطلبت أن فردا واحد فقط، هو الفرد الأكثر تقوى في المجتمع، يجب أن يتولى منصب الخلافة. ويعاون الخليفة في أداء مهامه مجلس استشاري يمثل المجتمع، ولكن للخليفة حق تجاهل رأي الأغلبية في المجلس. وليس للمجلس ولا للأمة بكاملها أن تعارض أي قرار يتخذه الخليفة في القضايا الفردية، ولكن يحق للأمة أن تخلع الخليفة إذا فقد ثقتها.

وللحصول على مثل هذه الدولة، لا بد من خلق مجتمع فاضل في أول الأمر، فالدولة لا تكون إلا انعكاسا للأوضاع الاجتماعية التي تنشأ عنها. ولخلق هذا المجتمع لا بد أن تقوم نواة من الأفراد الملتزمين لقيم الإسلام ليناضلوا ويجتهدوا حتى يحققوا هيمنة أخلاقية لهذه القيم على المجتمع بأكمله، وهكذا يتم وضع الأساس للدولة الإسلامية. ومثل هذه الدولة تخالف الدولة الأخرى التي يخضع فيها الإنسان لإنسانٍ مثله (أما مباشرة أو عن طريق الإخضاع لقوانين أو أفكار أو نظريات من وضع البشر) وذلك لأنها لا تعترف بسيادة إلا لله سبحانه وتعالى.[44]

تواجه رؤية المودودي مشاكل عدة نجمت عن المواءمة غير الناجحة بين النظرية التقليدية والمفاهيم الحديثة. إن سيادة المجتمع التي يؤكد عليها تنتفي عن طريق السماح للخليفة بأن يكون مستبدا. ومفهومه بأن الدولة يجب أن تمتلك المسؤولية العليا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت تعني بالضرورة أن تتحول هذه الدولة إلى سلطة شمولية تتدخل في شؤون الأفراد الخاصة.

وهناك مشكلة أخرى نتجت عن الافتراضية المتلازمة حول ضرورة أن يكون الحاكم دكتاتورا تقيا، وأن يكون المجتمع الذي يجب أن يسيطر على الدولة مجتمعا فاضلا. فبالإضافة إلى صعوبة تحديد الصفات المتعلقة بالتقوى والفضيلة على نحو موضوعي، نجد أن الحركات الإسلامية الحديثة عموما تعتبر نفسها هي بالتحديد مجتمع التقوى والصلاح. وقد تسبب هذا الاعتقاد، إضافة إلى التشاؤم حيال قدرة جماهير المسلمين على المساهمة الفعالة في خلق الدولة الإسلامية المرغوب فيها، في خلق هوة عميقة بين هذه الجماعات وبين الجماهير.

[44] انظر المودودي، "النظرية السياسية في الإسلام"، في احمد. انظر كذلك المودودي، القانون الإسلامي ....، و المنهاج.

وغني عن القول أن هذا التعالي على الجماهير والنظرة المتغطرسة للجماعات الإسلامية لم يجعل هذه الحركات محببة لدى العامة، وبذلك تعززت الشكوك حول استجابة الجماهير لدعوة الإسلام.

وقد ظلت هذه النظرة سائدة في أوساط الحركة الإسلامية الحديثة برمتها، حتى ظهر تيار معارض في ستينيات و سبعينيات القرن العشرين، حيث قدمت حركة الأخوان المسلمين السودانية التي قادها حسن الترابي، و حركة التيار الإسلامي التونسية التي أسسها الشيخ راشد الغنوشي، رؤية بديلة. وقد برز هذا الرأي أولا في كتابات الدكتور حسن الترابي الذي انفق كثيرا من التفكير في أمور الدولة وعالجها بالممارسة العملية المنهجية، وقد تناول المسألة من منظور منهجي. رأى الترابي أن الدولة تمثل مبدأ تشريعيا مركزيا في الإسلام، لكن الإجماع الجماهيري يمثل ذلك أيضا.

وقد رفض الترابي الافتراض التقليدي (الذي اعتنقه المودودي كذلك) بأن الإجماع الموثوق كان يعني إجماع العلماء، ورأى بالمقابل أن الإجماع الملزم هو إجماع غالبية المسلمين (أو الرأي العام لجمهور المسلمين) في أي وقت معلوم. ويقتصر دور العلماء وغيرهم من الخبراء المتخصصين في شتى ضروب العلم، مثل الاقتصاد والطب والقانون والعلوم الاجتماعية، على تنوير الرأي العام في مجالات تخصصهم. وحتى إذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامي نجد أن المدارس الفكرية السائدة كانت تنتخب من قبل الإرادة الشعبية الحرة. كذلك يجب أن تنتخب الحكومة بكل حرية لتعكس الإرادة الشعبية. فإذا تم انتخاب حكومة بناء على هذا المبدأ، سيكون للحكومة دور تشريعي مهم دينيا، وتتمكن من التحكيم بين الاختلافات حول تفاسير الشريعة. وهكذا يكون الترابي قد رفع الدولة إلى درجة المشرّع في أمور الدين والدولة في نفس الوقت الذي أخضعها فيه للإرادة الشعبية.[45]

وقد تجاوز الغنوشي هذا الموقف حين حدّد دور الحركة الإسلامية الحديثة بوصفها ممثلا آخر ضمن الدولة الليبرالية الديمقراطية. وبينما نجد الترابي لا يزال يعتبر الحركة الإسلامية بمثابة القائم والقيّم على قيم الإسلام والشريعة في إطار الدولة، وهو الدور الذي تصدت له هذه الحركات بعد غياب الخلافة، نجد الغنوشي يرفض هذه الفكرة. فالحركة الإسلامية في نظره لا تملك احتكارا في تفسير الإسلام، ولا حق إملاء القيم الأخلاقية، فهذه الحركة مجرد حزب سياسي آخر يطرح برنامجه

[45] انظر حسن الترابي، ***تجديد الفكر الإسلامي***، الخرطوم، 1982؛ و ***قضايا ال....***؛ و ***المسلم بين.......***

على الجماهير التي هي وحدها صاحبة الخيار في أي برنامج أو حزب ترجح. ولم يكترث الغنوشي لما عبّر عنه المودودي من خوفٍ من أن تتبنى هذه الجماهير برامج غير إسلامية كما تسمح بذلك طبيعة الدولة القومية الحديثة. فهو يرى أن الحركة الإسلامية ليست وصية على الشعب ولا قيمة عليه، وكل ما يحق لها هو أن تقدم المواعظ وتحاول أن تقنع الناس. أما ما يختاره الناس فذلك أمر يعنيهم.[46]

ولكن هذا الرأي يفترض بالضرورة أن الدولة المذكورة تتمتع بالحرية والديمقراطية. ولكن الشيخ الغنوشي لم يقل مَن الذي يضمن الحريات، وبدا كأنه تائه وحائر عندما واجهه موقف مثل ذلك الذي يدور في تونس في الوقت الحاضر، حيث لا يسمح للحركة بالقيام بالدعاية بشكل حر. فهل تقاتل الحركة من أجل الديمقراطية أم تقبل بأن تظل إلى الأبد محرومة من الوجود القانوني؟

الثورة الإيرانية

في الفترة التي أعقبت سقوط الخلافة ولعقود تلت ظلت الدولة الإسلامية مجرد فكرة في الأذهان، بينما انحسرت الحركات التي طمحت لتحقيقها في العالم الإسلامي السني. أما الشيعة، الذين لم يعترفوا بالخلافة على أية حال، فقد استمرت الحياة كما هي لعدة قرون مضت، بانتظار المهدي الذي سيأتي من السماء ليصحح كل الأخطاء. لكن التحدي الحديث الذي واجه المسلمين في عصرنا يستثني المجتمعات الشيعية. وفي الواقع كان المصلح الإسلامي الأبرز في العصر الحديث، السيد جمال الدين الأفغاني، هو ذا نشأة شيعية على الأرجح.

وتعاون الأفغاني كذلك مع الحاكم الإيراني ناصر الدين شاه (1848 – 1896) قبل أن يُطرد من إيران بعد أن اختلف مع الملك. ولعب لاحقا دورا بارزا في استنفار علماء الشيعة للتصدي لقرار ناصر الدين شاه في 1891-1892 لمنح احتكار شراء التبغ الإيراني لشركة بريطانية. أن هذا الاستعراض لقوة العلماء عزّز دورهم ومنحهم تأثيرا قويا، ولو مؤقتا، خلال الحركة الدستورية بين عامي 1905 و 1906. وأعطى ذلك الدستور العلماء دورا في تدقيق القوانين التي شرعها البرلمان.

[46] انظر اللمحة المختصرة التي عرضتها عن الشيخ راشد الغنوشي في مجلة *انكوايري*، اكتوبر 1987، الصفحات 50-6.

ولكن بالرغم من كل هذا النشاط فإن الفكر الشيعي ظل عاطلا من إي أسس نظرية لاتخاذ الفعل الايجابي المتواصل – لحين ظهور آية الله روح الله الموسوي الخميني.

اصطف الخميني مع النشاط الإسلامي المتنامي وسط الشباب المتعلم على النمط الحديث في إيران، وهاجم العلماء لعدم إظهارهم نشاطا مماثلا. وخلال صراعه السياسي والفكري ضد النظام البهلوي في إيران، تمكّن الخميني من تثوير الفكر الشيعي بطريقة غير مسبوقة. إن الفكر الشيعي ثوري في جوهره، والمدرسة الزيدية (المنتشرة في اليمن) تؤكد مثلا باستمرار على فرضية الثورة ضد الطغيان والظلم. لكن نظرية الغيبة التي أدخلت لاحقا حوّلت مسؤولية تصحيح الأخطاء إلى الأمام الغائب. وقد أشار الخميني إلى التناقض بين هذين الموقفين، حيث أن الانتظار لعودة الإمام يعني تحمّل كل الشرور والآثام الممكنة. وبما أن الفكر الشيعي لا يرى تأجيل الفرائض التعبّدية (مثل الصلاة والحج)، وحيث أنه بات واضحا بأن هذه الفرائض ذاتها قد تكون مهددة بالزوال تحت فساد الحكومات المستبدة، فإن التصدي للواجب السياسي يصبح لازما ولا مفر منه.[47]

وقد كمّلت وعضّدت مساهمات الخميني كتابات وأفكار المفكر الثوري علي شريعتي (المتوفى عام 1977) والذي كان لتوفيقه المؤثر والمفاجئ بين الفكر الشيعي التقليدي والنظرية الثورية الحديثة فعل النار في الهشيم في أوساط الشباب الإيراني. وقد مثلت أفكار شريعتي وكتاباته الجسر بين التراث والحداثة، مما جعل من دعوة الخميني الثورية المستندة على التراث مقبولة لدى الرأي العام.

ومن خلال إعادة التأكيد على الدور المركزي للدولة في الحياة الإسلامية، وسّع الخميني كذلك سلطة المؤسسة الانتقالية التي صاغها الفكر الشيعي لتتمكن من الأشراف على الوظائف الاجتماعية الدينية: أي المشرع – الوصي. وقد عملت هذه المؤسسة، التي تعرف باسم ولاية الفقيه، في مجالات عديدة في الحياة الشيعية، مثل الإرث ووصاية الأيتام. فكما أن المشرعين الأكفاء نابوا عن الإمام في إدارة الحياة الاجتماعية، فيجب كذلك أن يكونوا نوّابه في إدارة الدولة.

---

[47] انظر الخميني.

وبامتلاكه الكاريزما والولاء الذي حصل عليه من الجماهير المسلمة، جعل الخميني هذه النيابة شيئا أكثر من مجرد أمر شكلي. فقد أعاد تأكيد المفهوم الأصلي حول الخليفة الفاضل، وهو المفهوم المقبول في تراث الدوائر الشيعية والسنية وأضاف فكرة الدور التقريري للدولة في الشؤون الدينية. ففي خطاب ألقاه في شباط (فبراير) عام 1988، أكد الخميني بأن مصلحة الدولة تعلو على كل الفرائض الإسلامية الأخرى، لأن الحفاظ على الدولة الإسلامية هو الواجب الديني الأهم.[48] تشابه هذه الفكرة مفهوم الترابي بأن الدولة هي المشرّع، ولكنها تناسب الفكر الشيعي بشكل طبيعي لأن هذا الفكر يرى الإمام كنائب معصوم للنبي، وبذلك فهو مصدر السلطة الدينية المطلقة.

من الناحية العملية، واجهت الجمهورية الإسلامية في إيران مشاكل كثيرة، وبالنسبة لمعظم المسلمين، بمن فيهم الإيرانيون الشيعة، تظل الدولة الإسلامية حلما ومثالا أعلى. فالأمر الأول هو أن لا المواطنين ولا الحكام في هذه الجمهورية الفاضلة كانوا قديسين ملهمين من السماء، بل كانوا بشرا خطائين، فقد كانوا يتقاتلون حول السلطة والجاه ومن أجل المكاسب المادية بنفس العنف الذي ميّز الكفار والمارقين، بل كانوا في أحيان كثيرة أسوأ حالا. وفوق هذا كانوا يرتكبون اخطاءا فادحة، الأمر الذي لا يجعلهم يختلفون كثيرا عن الحكام المسلمين الأوائل. وباختصار يمكن أن نقول إن التجربة الإيرانية طرحت من الأسئلة حول كفاية النسخ المتعددة للنظريات الإسلامية التقليدية للحكومة الفاضلة أكثر مما كان موجودا أصلا.

ولقد بيّنت التجربة الإيرانية قصورا مهما في النظرية السياسية الإسلامية، وهو عدم كفاية الضوابط المؤسساتية في تلك النظرية. فقد كشفت السهولة التي يمكن بواسطتها لمجموعة صغيرة أن تحتكر السلطة باسم مبادئ لا تلتزم هي بها. فالنظام الإيراني ظهر للكثيرين باعتباره تجسيدا للاستبداد، بينما لم يكن لدى للمسلم العادي إي مرجع أو جهة يلجأ إليها إذا اختلف مع الحكّام. ولان الدستور قد فُصّل ليلائم حاكما كان من المفترض أن يكون الأقرب للإمام المعصوم ، لم يتم التطرق بشكل كاف إلى مسألة الكيفية التي يمكن فيها تصحيح سلوك الحكومة المستبدة.

لقد أظهرت المعاناة والآلام التي قاساها الإيرانيون الأبرياء بسبب نقاط القصور عند بعض الأفراد ضيقي الأفق الذين ادّعوا أنهم يمثلون سلطة الإسلام، أظهرت بشكل كبير بأن أول شيء يجب

[48] انظر *انكوايري*، آذار 1988، الصفحات 18-20. قارن ارجوماند، الصفحات 182-3.

أن يفعله المسلمون هو التخلي عن فكرة أن حكامهم يجب أن يكونوا فاضلين. لقد كان الناشطون المسلمون المحدثون منشغلين بشكل كبير بتأسيس مبدأ الحكم الإسلامي إلى الحد الذي جعلهم يهملون إيجاد ضمانات كافية لجعل هذا المبدأ قابل للتطبيق. ليس كل من يساند فكرة الحكومة الإسلامية هو قديس، والتأريخ الإسلامي هو على الأغلب تاريخ أنذال أدعوا الحكم باسم الله.

خلاصة

إن المشكلة الرئيسية في النظرة الإسلامية المعاصرة للدولة هي أنها تقبل المفهوم الحديث للدولة على أنه مبدأ تقييد. وهو مفهوم يتعارض مع المفهوم الإسلامي الأصيل للكيان السياسي بوصفه مبدأ تحرير وإشباع الذات. وفوق هذا فإن الفكر الإسلامي الحديث دخل هذا النقاش وهو محمّل بأوزار النظرية التقليدية وتناقضاتها وتشويشاتها. فالمفكرون المسلمون المعاصرون، مثل أسلافهم، يفيضون حنينا لذلك الشخص المستبد الفاضل بعيد المنال، وهو ما يشبه المهدي الذي سيعيد بناء النظرة النبوية مستعينا في ذلك بالتأييد السماوي المباشر. ومثل هذه النظرة تكون عونا كبيرا للأنظمة المستبدة القائمة، ولكنها لا تفيد الأمة كثيرا من ناحية تقريبها من المثال الذي تصبو إليه.

وهناك مشكلة أخرى، وهي طبيعة الرؤى شبه المثالية الشمولية التي يرى فيها الإسلاميون دولة قوية تجبر الأمة رغم انفها على إتباع طريق الفضيلة وطاعة القانون. وقد ركّزت هذه الجماعات الإسلامية بصورة أساسية على المنع والتقييد في القانون، إلى الحد الذي قامت فيه العديد من الحركات الإسلامية الحديثة وهي محرومة من أدنى الحريات بالطلب من أنظمة لا إسلامية بشكل صارخ للتضييق على حريات الآخرين، ويرون هذا توسيعا للحياة الإسلامية. ومن الأمثلة المحزنة على هذه النزعة هي الطلبات التي قدمها مؤخرا الإسلاميون في دول الخليج، حيث تتعرض وسائل الإعلام إلى قيود شديدة، لوضع أسس تحكم لدرء مخاطر تلفزيون الأقمار الاصطناعية التي تهدد بنشر الإباحية. كل هذا يعطي الانطباع بأن هدف هذه الحركات الإسلامية هو حرمان المواطن من حرية ارتكاب الإثم، حتى وإن لم تكن له حرية التطلع إلى الارتقاء في درجات الفضيلة. وهذا بالتأكيد لم يكن الغرض الذي أراده الله عندما خلق الرجل والمرأة ومنحهما الإرادة الحرة.

الفصل الرابع
الدولة الإسلامية والنظام الدولي

إن النموذج الذي تقدم به هوبز للمجتمع الفوضوي الذي يتميز بحالة حرب دائمة يخوضها "كل البشر ضد بعضهم البعض،" لم يكن من صنع الخيال تماما، بل إنه يرتكز، كما أكد هوبز نفسه، على المجتمع الدولي المعاصر له، حيث أدى غياب سلطة مركزية قسرية قادرة على أن تفرض النظام على الدول يعني أن "الملوك الأشخاص ذوي السيادة، في كل العصور، في حالة استعداد دائم للحرب".[49] ولكن حتى على الساحة الدولية، فإن الحرب لا تسود بصورة أبدية، إذا سرعان ما يتم التوصل إلى توازن قوى يكون أساسا لـ "نظام" دولي. وفي الماضي كان هذا يتحقق غالبا بقيام إمبراطورية تفرض الأمن والنظام على محيطها والتوازن مع منافسيها. وعلى الرغم من أن مثل هذا النظام لم يكن يبلغ الكمال، وعلى الرغم من أنه غالبا ما يكون سريع الانهيار، كما حدث له في الكثير من المناسبات، فإنه كان يعاد تشكيله بسرعة في شكل من الأشكال.

وفي زماننا هذا وحتى عهد قريب وقعت مهمة حفظ الاستقرار على النطاق الدولي على عاتق معسكرين متنافسين، الأول كان تسيطر عليه الكتلة الغربية بقيادة أمريكا، والأخر يسيطر عليه الاتحاد السوفيتي. وقد نشأت أيضا في الفجوة بين نفوذ المعسكرين قوة ثالثة، هي تجمع دول عدم الانحياز، وهي كتلة كان دورها أقرب إلى تقوية النظام ودعم استقراره منه إلى تحديه. مع ذلك، ومنذ عام 1989 ظهرت بوادر انهيار لهذا النظام بأكمله، حيث تنازل الاتحاد السوفييتي عن دوره وتفتت بالكامل تقريبا. وهكذا تحول العالم مؤقتا إلى دائرة نفوذ الكتلة واحدة، هي الكتلة الغربية، لكن هذا الوضع هو وضع انتقالي، فهناك "نظام" واضح المعالم و قابل للاستمرار سيتشكل يوما ما.

المسلمون في النظام الدولي

ما أن يذكر الإسلام في سياق العلاقات الدولية حتى تقفز إلى الأذهان نماذج لبنان وإيران. وقبل ذلك كان الناس ينظرون إلى نظام القذافي في ليبيا كنموذج يعكس التأثير المقلقل في العلاقات

[49] هوبز، ***ليفاياثان***، الصفحات 187-8

الدولية. وإذا أضفنا أفغانستان، فإن هذه البلدان الأربعة قد فعلت أكثر ما فعلته أي قوة أخرى لقلب النظام الدولي رأسا على عقب وجعل قواعد اللعبة فائضة عن الحاجة.

إن ظاهرة "الإسلام المقلق" تشير إلى أن النظام الدولي الآن وهو يخوض سكرات موته كان قد تأسس وترسخ في غياب التأثير الإسلامي. بل إنه في الواقع تشكل تحديدا على حساب المسلمين. فقد خرج النظام الدولي المعاصر إلى الوجود على أنقاض الدولة العثمانية، والتي كانت دولة المسلمين المركزية عشية ولادة الحداثة، حيث مزقتها الدول الغربية الكبرى أشلاء ثم توارثتها. وصاحب ذلك إخضاع العالم الإسلامي بأكمله إلى الهيمنة الاستعمارية من قبل نفس هذه القوى الأوروبية. فقد استولت بريطانيا وروسيا وفرنسا على أغلب أراضي المسلمين وحكمت أهم بقاع ديار الإسلام، تاركة بعض المناطق الهامشية للدول الغربية الأضعف من أمثال ايطاليا وهولندا واسبانيا، وبنهاية الحرب العالمية الأولى لم تنج من الاستعمار المباشر من بين بلدان العالم الإسلامي سوى ثلاث أو أربع دول، دون أن ينقذها ذلك من الاستعمار غير المباشر.

وحينما أخذ المسلمون يستعيدون شيئا من استقلالهم بعد الحرب العالمية الثانية اقترن هذا بشرط القبول "بالنظام الدولي" السائد، كما لم يكن الاستقلال كاملا بحال. لذلك فقد ولدت كل دولة إسلامية في إطار محدد لم تكن لها يد في تشكيله، وكان يفترض بها أن تلتزم به. فكل بلد جديد كان عليه أن ينضم إلى الأمم المتحدة والتزام ويوقع على ميثاقها، وعضوية المنظمات المالية الدولية، وتقبل المعاهدات والقوانين الدولية، والتزام القيم السائدة في النظام الدولي. ولم يكن مستغربا بعد كل هذا أن يكون هذا النظام منحازا لمصلحة الدول الكبرى ، وهي الدول الأوروبية والغربية تحديدا، ويكرس هيمنتها على الآخرين.

ولكن العالم الإسلامي تفرّد من بين بقية الدول الناشئة في العالم الثالث بامتلاكه مقاومة داخلية لهذا النظام. فبينما نجد العديد من دول العالم (مثل اليابان والصين والهند) ذات التقاليد الأصيلة الموغلة في العراقة، والتي لا تمت للغرب بصله، تقبل بكل سرور الاندماج في الثقافة العالمية الجديدة وتتشربها بدرجات متفاوتة، نجد معظم دول العالم الإسلامي بقيت بعناد خارج هذا الإجماع الناشئ. بل إننا نجد أن الدول التي اجتهدت أكثر من غيرها في السعي لهذا الاندماج (مثل إيران وتركيا واندونيسيا) اضطرت للاستعانة على هذه السباحة المضنية عكس التيار بكثير من القمع أدى

ببعضها لمواجهة ردة فعل عنيفة وقاسية. وقد حاولت دول أخرى أن تحفظ بعضا من التوازن ولكنها لم تصل إلى التوازن المطلوب أو تبلغه بعد. لكن حتى في هذا الوضع لا زالت بعض الأنظمة، مثل النظام في باكستان، التي أرادت أن تكون "جزءا من النظام"، تعتمد بشكل كبير على المساعدات العسكرية والاقتصادية الأجنبية الضخمة لتساعدها في هذا الصراع العنيف.

ويبقى اندماج الدول الإسلامية في النظام الدولي الحالي قلقا وهشا وغير كامل، والسبب الرئيس في ذلك هو إن هذه الدول لم تجد نفسها بعد. وقد تم خنق النقاش الحر لحسم قضية الإسلام والدولة في هذه البلدان. ولابد أن نذكر هنا أن مصطفى كمال قد لجأ إلى القمع الوحشي لإلغاء الجدل حول الإسلام من الساحة الشعبية بعد ما استعصى عليه أن يجد القبول لآرائه في رحاب الجمعية الوطنية الكبرى.[50] وقد اجتهد كثير من الحكام بعد ذلك لان يحذوا حذو أتاتورك بكل إخلاص، وكان من هؤلاء بورقيبة وناصر وسوهارتو. ولكن هذه القضية ترفض بعناد أن تختفي. وقد أعاد نجاح الثورة الإسلامية في إيران وبروز الجماعات الإسلامية السياسية والفكرية القوية في مصر وباكستان ولبنان والسودان والأردن وغيرها، أعادت الجدل حول هذه القضية. وقد أصبحت هذه القضية هي القضية المحورية التي لا تواجه المسلمين فحسب، بل العالم كذلك.

وقد ركّزت نهاية الحرب الباردة الأنظار على المسألة الإسلامية لأسباب عدة. أولا لأن نهاية الشيوعية جعلت الإسلام العقيدة السياسية الوحيدة المعارضة للإيديولوجية السياسية الغربية المعترف بها دوليا الآن، وثانيا إن ظهور الجمهوريات السوفيتية المسلمة كقوة سياسية يعدُ بأنها تملك تداعيات كبيرة للنظام العالمي. يمكن للجمهوريات السوفيتية المسلمة أما أن تنفصل عن الاتحاد السوفيتي، وبذلك تعجّل من انهيار الإمبراطورية، أو تصبح ذات تأثير ضمن اتحاد الجمهوريات السوفيتية، وبهذا تجبر قوة واحدة عظمى على الأقل على أن تضمّن الإسلام في أجندتها.

التحدي الذي يواجهه النظام الدولي

إن بروز الإسلام العسكري في إيران ومناطق أخرى آثار قلقا كبيرا بين حراس النظام العالمي الحالي، فهم يخشون أن يكون الدور الذي قد يلعبه الإسلام في الشؤون العالمية سيكون هداما. ولكن المحاربون المسلمون هم بالطبع ليسوا الوحيدين الذين انتقدوا النظام الدولي، فقبلهم انتقد

[50] قارن نيازي بيركيز، ***تطور العلمانية في تركيا***، مونتريال، 1964، الصفحات 451-2؛ لويس، الصفحة 252 وما بعدها.

الماركسيون بقيادة لينين النظام العالمي بوصفه نظاما "استعماريا" يسيّره منطق الرأسمالية. لقد تطلب النظام الرأسمالي التوسع العسكري بحثا عن المواد الخام والأسواق ومجالات الاستثمار، والذي قاد بدوره إلى المنافسة بين القوى الرأسمالية لغزو العالم. وستكون العاقبة حروبا مدمرة تقود إلى انهيار النظام الرأسمالي بأكمله.[51] وقد جرى فيما بعد تعديل وتطوير هذه النظرية، التي أثبتت عدم صحتها، لتصف بروز الشركات المتعددة الجنسيات وأداءها. ومما قيل في هذا الأمر إن هذا التطور تطلب إعادة ترتيب امبريالي للعالم لحماية مصالح هذا النوع من المؤسسات التي لا تعترف فعالياتها بالحدود.[52]

وقد سعت كذلك مجموعة أخرى من المنظرين الراديكاليين، مثل سمير أمين، و ايمانويل فالرشتاين، واندريه جوندر فرانك، إلى وصف العالم على أساس هيمنة رأس المال التي تعطي النظام العالمي خصائصه البارزة.[53] ورأى هؤلاء أن الاقتصاد الرأسمالي الدولي، الذي نشأ في أوروبا في القرن السادس عشر، قد توسع اليوم وتمدد حتى ساد العالم بأكمله، وعليه فإن كل دولة توصف بالأساس بالنظر إلى موقعها من هذا النظام. فهذه الدول أما أن تكون دولا مركزية تمثل قلب هذا النظام (مثل الولايات المتحدة وأوروبا الغربية واليابان)، أو هي دول هامشية وقعت في دائرة نفوذ دول المركز التي تسيطر عليها وتستغلها، والتي وسّعت اقتصادها الرأسمالي ليضم هذه الدول. وتتميز دول المركز باقتصاد يقوم على التصنيع المتقدم بينما يسود فيها النظام الرأسمالي للإنتاج سيادة كاملة. من جهة أخرى تتميز دول الهامش بالاعتماد الكامل على المركز الذي يسيطر على اقتصادها ويمتص فائض القيمة منها. وبين القطبين تقع مجموعة أخرى، هي الدول شبه الهامشية، وهي أقل تقدما واستقلالا من دول المركز، ولكنها أكثر تقدما واستقلالا من الدول الهامشية. وتلعب هذه الدول، التي تحسب نظرة فالرشتاين دول المعسكر الاشتراكي من بينها، دور عامل التوازن للنظام والعازل بين دول الهامش ودول المركز.

ولا يحتاج المرء لأن يتفق مع أي من هاتين النظرتين حتى يحكم بأن النظام الدولي يتميز بنوع من الطبقية التي تعمل لمصلحة الدول الصناعية. ولكن لا بد أيضا من الاعتراف بأن هذه الطبقية قد اكتسبت أساسا ثقافيا بالأساس جعلت طبيعتها الاقتصادية ثانوية نوعا ما. وعلى وجه

[51] لينين.
[52] انظر ايرنست ماندل، ***الرأسمالية المتأخرة***، لندن: س.ن.ل.ب/فيرسو، 1975.
[53] انظر، مثلا، امين.

الخصوص، يعمل نظام الدولة على دعم النظام العالمي على هذا الأساس – مثلا عن طريق وسائل السيطرة على الهجرة في الدول الصناعية. فالدول المتقدمة تستخدم قوانين تزداد صرامة يوما بعد يوم للحد من الهجرة الوافدة، وتستخدم ضوابط لهذا الغرض أصبحت تكتسب هوية عرقية وثقافية مفضوحة. مثلا نجد إن هذه الدول كثيرا ما تهمل العوامل والدواعي الاقتصادية في سبيل حماية الملامح العرقية والثقافية المهيمنة في المجتمع وحصر متعة الرفاهية في مجاميع ثقافية معينة. وابرز مثال على هذا المنحى هو نظام التمييز العنصري السابق في جنوب إفريقيا، والذي لم يخفِ اليمين المتطرف في أوروبا إعجابه به. ولكن التقسيمات التي يكرسها النظام الدولي السائد تختلف عن التمييز العرقي الصارخ اختلاف درجة ليس إلا. إن "أوطان" العالم الثالث لا تختلف في طبيعتها المصطنعة عن الأجزاء الزائفة التي أوجدتها جنوب إفريقيا، أو مخيمات اللاجئين في فلسطين المحتلة. ومثل هذا التميز يتمتع بشرعية القانون الدولي، الذي يجعل التمييز ضد الشخص "الأجنبي" ليس مشروعا فحسب، بل وفضيلة وطنية.

ونرى هذا النوع من التحيز كذلك في الإعلام والنشاط السياسي لهذه البلدان، حيث نرى موارد هائلة تجنّد لإلقاء الضوء على محنة "مواطن أمريكي" في مكان ما، بينما يتم إهمال مآسي أمم بكاملها. إن النظرة إلى النظام العنصري في جنوب إفريقيا، أو الفلسطينيين في وطنهم هي قضية جديرة بالاهتمام. فالنظام الدولي يجنّد موارد لا حصر لها لدعم الحقوق المتخيلة للأفراد البيض من الأصول الغربية في مواجهة الملايين من السكان الذين ليسوا بيضا ولا غربيين، وفي بعض الأحيان (كما هو الحال في إسرائيل) دون أي مبرر اقتصادي أو عائد مادي.

عودة الإسلام

تستند المعارضة الإسلامية للنظام العالمي الراهن على أسس مختلفة. ذلك أنه بالرغم من المعارضة الإسلامية الفطرية للظلم وكل أنواع التمييز العرقي، مما كان سيجعل المسلمين معارضين بالضرورة للأسس الظالمة التي قام عليها النظام الدولي القائم، إلا أن محور المفارقة بين الإسلام والنظام الدولي يكمن في نقطة أخرى. يبدو أن إحياء الإسلام يصطدم بالنظام المهيمن لأن هذا النظام يجسد اغتصاب وتشويه التاريخ الإسلامي، ويمثل أدنى نقطة بلغها الانحدار المطّرد للأمة الإسلامية.

ولأنه النظام العالمي الأفضل، اهتم الإسلام بالسياسة العالمية منذ بدايته. فكان أول ديانة تعلن أنها رسالة عالمية ترتكز على المساواة بين كل الناس. صحيح أن إمبراطوريات كثيرة عبر التاريخ، من الآشورية إلى الرومانية، أعلنت آمالها أو أوهامها في حكم العالم بأكمله، ولكن أفكارهم هذه كانت ترتكز على إخضاع الشعوب الأخرى لأمة واحدة أو حتى فرد واحد. الإسلام وحده إذن هو الذي أبرز من أول أمره فكرة الأمة العالمية الموحدة تحت قيادة واحدة على أساس المساواة أمام القانون، وأبرزَها بوضوح وحسم لم يسبق له مثيل. وقد جسّد تاريخ المسلمين الأوائل هذه الرؤية وحوّلها من مثال نظري إلى واقع عملي. وعندما انحرف النظام السياسي الإسلامي في مرحلة لاحقة عن المثل العليا للعقيدة، كان العمل المهم الذي دفع المسلمين الأوائل لتحمل هذا الانحراف هو إدراكهم لهذا البعد الكلي للنظام السياسي الإسلامي. فقد عوّضت الحظوة المتزايدة والانجازات الكثيرة في المجال العالمي عن نقاط القصور في النظام الداخلي. أما دولة القوة في العصور اللاحقة فقد أدينت في ضوء القيم الإسلامية الحقيقية، لكنها كانت مع ذلك تتفوق كثيرا على أية دولة منافسة، ولهذا ما كان بوسع أي مسلم إلا أن يكون فخورا بالإسهامات الايجابية التي حققتها للعالم من حولها.

وقد لفت توقف التوسع الخارجي للنظام السياسي الإسلامي النظر مرة أخرى إلى التدهور في معيار الحكومة، وهو تدهور أكده تتابع غزوات الكفار (المغول والصليبيون وغيرهم). وقد صُدم المسلمون المخلصون وهم يرون بعض الأمراء العديمي الضمير يتآمرون مع قوى الكفار سعيا للبقاء في الحكم أو الحصول عليه. ومن الأمثلة المهمة المخزية هو مثال الأمراء المتحاربين في اسبانيا المسلمة في عصر الانحلال الذي بدأ منذ مطلع القرن الحادي عشر. وفي بداية القرن السادس عشر أصبح تآمر الأمراء المسلمين مع الكفار هو القاعدة وليس الاستثناء. تواتر توقيع المعاهدات القوى الغربية، وهي معاهدات كرّست مصلحة الأجنبي على حساب المسلم وسعت لتقويض استقلال وتماسك الدول الإسلامية. فبينما كانت مأساة النظام السياسي الإسلامي هي الانصياع لنزوات وأهواء الطغاة من أنفسهم، أصبح الآن على هذا النظام أن يخضع أيضا لنزوات الطغاة المحليين والكفار في نفس الوقت. فلا عجب إذن أن امتحنت قدرة النظام السياسي الإسلامي على التحمل إلى أقصى درجة.

أدى هذا الأمر بشكل حتمي إلى الاستعمار والضياع الكامل لاستقلال الدول الإسلامية. ويحاول النظام الدولي لما بعد الحقبة الاستعمارية إدامة إرث الاستعمار عن طريق استخدام النخبة الصاعدة ليؤدي وظيفتها بدون مقابل. وتقوم الدول الجديدة التي تأسست في العالم الإسلامي كجزء لا

يتجزأ من النظام الحالي بقمع تعبير الإسلام عن ذاته في الداخل؛ وعندما يتمكن الإسلام من تحرير نفسه في إحدى الدول، يتخذ العالم بأسره موقفا معاديا بشكل فعال. إن مثل هذا السلوك يعزز الإحساس بأن هذا النظام غير عادل بشكل متأصل، كما أنه يبرز البعد الدولي للإسلام، الذي يحاول أن يعيد تشكيل العالم بأسره ليحقق العدالة والاستقامة الأخلاقية.

أن هذا الجانب في الإسلام يمكن وصفه بأنه هدام، بالرغم من أن هذه الطبيعة الهدامة في الإسلام هي في جوهرها أخلاقية لا سياسية. فمجرد وجود الإسلام كعقيدة يقوّض النظام. ويعد الاحتواء السياسي مستحيلا، لأنه حتى لو قضى المسلمون أجمعين نحبهم غدا، لبقي الإسلام كتهمة أخلاقية للنظام الحالي شبحا يؤرق هذا النظام. وعليه فإن الرد على الإسلام يجب أن يلتمس في مجال الفكر والايدولوجيا، وإلا فان أي إجابة أخرى لن تكون كافية. فقد سبق للغرب أن احتل العالم الإسلامي بأسره وحكم أجزاء منه لسنوات عديدة، ولا زال يحتل آسيا الوسطى الإسلامية باسم الشيوعية والعالمية. ولكن كل هذه العقائد والحركات تراجعت لتصبح جزءا من التاريخ، بينما لا زال الإسلام يتقدم بقوة. ولا يبدو أن المواجهة ستنتهي هنا.

مكانة غير المسلمين

لعل واحدة من أبرز النتائج الجانبية لدمج المسلمين في إطار مجتمع دولي غريب عنهم، وأعجبها، كانت تحول وضع غير المسلمين في داخل أي دولة إسلامية مفترضة إلى قضية محورية في أي نقاش يتعلق بالإسلام السياسي. ويستند هذا الوضع على حجة مفادها أن غير المسلمين لن يحصلوا على المساواة الكاملة في أي دولة إسلامية، وهذا يعني أن أي دولة إسلامية هي بالضرورة ظالمة ويجب ألا يسمح بإقامتها.

وهذه بلا شك حجة إمبريالية في جوهرها وأساسها، ذلك أن المسلمين أيضا لا يمكنهم الحصول على حقوقهم كاملة في الدولة غير الإسلامية، ولكن هذا لم ينظر إليه كمشكلة بل أنه شيء طبيعي. نشأت هذه القضية في الواقع في المخططات الامبريالية للغرب، التي سعت إلى تقويض الدولة العثمانية عن طريق انتزاع "الامتيازات" منها، وهي تعني من اسمها فرض قاعدة أن الأفراد الذين يكونون تحت حماية القوى الغربية (وهم عادة مواطنون في تلك الدول، لكن تضمن فيما بعد

السكان الأصليين غير المسلمين) يستثنون من الانصياع للقانون الإسلامي. ومع وصول الاحتلال الاستعماري لاحقا، تم إلغاء القانون الإسلامي برمته ما عدا في الأحوال "الشخصية"، المتعلقة فقط بالأمور العائلية، كالزواج والطلاق والإرث. ومع بروز محاولات لاستعادة الشريعة الإسلامية عند ظهور الاستقلال تم معارضتها لأن هذه الشريعة منحازة ضد مكانة غير المسلمين ولهذا لا يمكن السماح لها.

رد الإسلاميون على هذا بالادعاء أن الإسلام كان دائما أعدل من أغلب الأنظمة في معاملته لغير المؤمنين، وأشاروا إلى النصوص التراثية والتاريخ ليثبتوا كلامهم. فبينما كان العالم القديم، وحتى في اسبانيا ما بعد الإسلام، كان غير المؤمنين يخيّرون بين الانصياع للدين الغالب أو الموت، فإن الإسلام اعترف بغير المؤمنين ومنحهم حقوقا كثيرة. وقد زاد بعض الإسلاميين بإصرارهم على إعطاء غير المسلمين حق المواطنة الكامل في الدولة الإسلامية أسوة بما منحته صحيفة المدينة لليهود من حق كامل في المساواة مع المسلمين في أول دولة إسلامية.

ويذهب بعض الإسلاميين في الوقت الحاضر إلى أن عقد الذمة الذي بموجبه مُنِح غير المسلمين مكانة محمية (باعتبارهم ذميين) قد نسخ. فانهيار الدولة الإسلامية مع إلغاء الخلافة يعني أن أحد طرفي العقد غائب الآن. وعليه فإن إعادة تأسيس الدولة الإسلامية يجب أن يقوم على أساس جديد، وهو اعتبار غير المسلمين المقيمين على أراضيها أعضاء مؤسسين في هذه الدولة، ولذلك يكونون مواطنين كاملين لهم حقوقهم على قدم المساواة مع المسلمين.[54]

ولكن المجموعات التي استهدفتها هذه الحجج من غير المسلمين لم تقتنع بهذا المنطق. فالدول الإسلامية، حتى تلك التي تكرّس في دستورها كامل حقوقهم، ليست خيارا مقبولا عند هؤلاء، وحجتهم في ذلك أن غير المسلمين، وبخاصة إذا كانوا أقلية، لا يسعهم أن يطمحوا في تولي مناصب عليا في الدولة الإسلامية، مما يحرمهم من حق أساسي.

وقد نرى حقا أن دولة إسلامية يحكمها شخص لا يدين بالإسلام ستكون بالقطع مؤسسة في غاية الغرابة. ولكن القضية أعمق من مجرد هذه الشكوى، إذ أنها تتعلق بطبيعة الدولة الحديثة نفسها

[54] انظر ***المدينة***، 17 فبراير (شباط) 1990.

وموقعها من العالم. فلكي تقوم أية دولة أساسا لا بد أولا من أن تحصل على الاعتراف الدولي، وضمان حدودها وفقا للأعراف الدولية ضد الإعتداء الخارجي، بينما يعتمد بقاء هذه الدولة وبقاء حكومتها على التعاون الفعال من أعضاء المجتمع الدولي المؤثرين في مجالات الاقتصاد والسياسة. فيمكن أن يتم تجويع الدولة اقتصاديا أو حرمانها من الحصول على الأسلحة والمعدات اللازمة لحماية وحدتها وحدودها وفرض سلطتها على أراضيها.

ومن الواضح، وبغض النظر عن الوضع الخاص للمجتمعات الإسلامية، إن المسلمين يمثلون أقلية مهمشة ضمن النظام الدولي الحديث. إن مهمة إنشاء الدولة الإسلامية، والتي يجب أن تضم غير المسلمين، يجب حلها ضمن هذا النظام الذي يفرض معاملة خاصة لغير المسلمين، بغض النظر عن نسبتهم. لذلك لا يمكن اتخاذ قرارات حول المعايير التي تحكم دولة إسلامية معينة من قبل مواطني هذه الدولة دون الأخذ بعين الاعتبار المجتمع الدولي الأوسع. فبإمكان الأقلية غير المسلمة أن تلجأ لهذا المجتمع الأوسع وتستطيع الاعتماد على الدعم الفعال لإصلاح المظالم المتخيلة. وعلى النقيض من ذلك، يجدون صعوبة في تأكيد معاييرهم، حتى لو كانوا الأغلبية المطلقة في البلد، أزاء المقاومة من العالم الخارجي ولا يجدون إلا القليل من الدعم الفعال من المسلمين في مناطق أخرى في هذه الحالة.

وفي العصور السابقة كانت الاستجابة الإسلامية التقليدية لمثل هذا الموقف هي الهجرة إلى منطقة جديدة حيث يتمكن المسلمون من تأسيس مجتمعهم بعيدا عن أي تدخل من القوى المعادية. ولكن الوضع الدولي الحالي لا يترك مجالا لهذا النوع من الهجرة الجماعية بحثا عن دولة جديدة. فقد كانت آخر محاولة للمسلمين من هذا النوع هي تجربة تأسيس باكستان، والتي لم يكتب لها النجاح الكامل، حيث ظلت هناك أقلية معتبرة من غير المسلمين يجب إدخالها في الدولة.

الإسلام والدولة القومية

يتضح جليا مما سبق وجود صعوبات عدة تعترض التوفيق بين مؤسسة الدولة - القومية الحديثة ومبادئ الإسلام. ولكن هذا الحكم ليس مطلقا وإنما ينبغي تقييده بعدة ملاحظات.

فهناك مصدر إرباك رئيس في النقاش الحالي حول الدولة القومية والإسلام، وهو ينبع من سوء الفهم اللغوي. فالمثقفون، ليس المستشرقين فقط بل حتى الكثير من الكتاب المسلمين المميّزين، يقولون بأن الإسلام لم يعرف في تراثه إلا مفهومين في العلاقات الدولية، وبالتحديد تقسيم العالم إلى قسمين فقط: دار الإسلام [Abode of Islam] ودار الحرب [Abode of War]. ولكن هذا التصنيف يرتكز أولا على ترجمة خاطئة، وثانيا على حذف. ترتبط الترجمة الخاطئة بالمصطلح الثاني، الذي يمكن ترجمته بصورة أدق إلى "المنطقة المعادية" [hostile territory]، لأن المسلمين يشيرون إلى دار الحرب ليس لتمييزها عن دار الإسلام فحسب وإنما لتناقض دار العهد (وهي المنطقة الصديقة غير المسلمة التي يرتبطون معها بعهد).

وبذلك يصبح المصطلح ‘دار الحرب’ سهلا على الفهم ضمن المعادلة المعروفة للعلاقات الدولية. فالمناطق تكون معادية أو محاربة ليس بسبب منطلقات إيديولوجية بل سياسية، لأنها ليست منطقة إسلامية، حيث يكون القانون الإسلامي هو القانون النافذ، ولا منطقة راغبة في التعايش مع المسلمين على أساس اتفاقية سلام. وقد أحدث حذف مفهوم دار العهد من أغلب النقاشات حول هذه القضية سوء الفهم المزمن هذا.

من جهة أخرى، فإن مشكلة المسلمين مع الدولة الحديثة لا تكمن في شكلها بل في جوهرها. فالرفض الإسلامي للدولة القومية ليس رفضا لهذا الكيان لذاته، وإنما رفضا لأي دولة لا ترتكز على الإسلام. فكل قطعة من الأرض يكون الحكم فيها بحسب الإسلام تصبح مباشرة دار الإسلام، إن كانت مدينة أو بلدا أو قارة. يمكننا القول بأن التوافق أو عدم التوافق بين الإسلام والدولة القومية هي مشكلة زائفة، لأن السؤال هو ليس معادلة معينة لتقسيم العالم إلى وحدات سياسية، وإنما هو سؤال حول الأسس الواقعية التي بني عليها هذا التقسيم. فالنظام الدولي الراهن يكرّس موارد هائلة لخلق ودعم مؤسسات مصطنعة هدفها السريع هو تقويض حرية الإسلام للتعبير عن نفسه في المجال السياسي. فالصراع هو إذن بين جوهر هذا النظام الدولي، وليس شكله، وبين قيم الإسلام.

تعقد هذا الخلط بشكل اكبر بالحجج التي تثيرها السياسة، المتمثلة بالادعاءات أن الإسلام "يعادي جوهر فكرة الدولة"، أو أن الدول العربية والإسلامية "لا تتصرف وتتعامل كما تفعل الدول الغربية"، وبالتالي لا يسعها أن تحسم صراعها مع إسرائيل بنفس الطريقة التي تحسم بها الصراعات

بين الدول الغربية.[55] إن الخلل الرئيس في مثل هذا الزعم هو أنه بالطبع يحذف المتغير الأبرز، وهو إن إسرائيل ليست دولة طبيعية بنفس المعنى الذي يمكن به اعتبار الدول الغربية دولا طبيعية. فهي لم تؤسس بالطرق العادية ولا تحكم بها، فهي ترتكز على التحدي الديني- السياسي للإسلام. وعليه فليس هناك شيء مستغرب حول الاستجابة العربية "غير الطبيعية" لهذه الظاهرة الغريبة. ولعل الدول الغربية كانت ستستجيب بصورة أكثر غرابة لو واجهت تحديا كهذا. إن الدعوى بأن السياسة الخارجية هي مفهوم أوروبي وهو "غريب وجديد تماما في عالم الإسلام"،[56] فهي دعوى إشكالية لأنها تقوم أساسا على سوء الترجمة المشوش الذي ناقشناه قبل قليل.

هناك أيضا سوء فهم لا حدود له يتعلق باستخدام وسوء استخدام تعبير "أمة"، وهو تعبير لا ديني بسيط يكتسب أهميته عندما يقترن بمصطلح آخر، مثل قولنا "الأمة الإسلامية". ومن هنا فإن القول الذي يردده المعلقون الغربيون كثيرا بأن على المسلمين أن يدينوا بالولاء المطلق للأمة ومن ثم يستنتجون بأن هذا يقود إلى الولاء لدولة معينة هو سوء فهم مزدوج. فالمسلم، أولا، يجب أن يعطي ولاءه لله فقط في إطار الأمة وليس للأمة نفسها. فالأمة قد تنحرف عن الولاء لله، وحينئذ فإن واجب الفرد ليس إتباع القطيع، وإنما الوقوف بصلابة ضد هذا الانحراف حتى يعود الجميع إلى جادة الصواب. من جهة أخرى فإنه في هذا الإطار من الولاء لله لا تلغى المؤسسات، مثل الأسرة والقبيلة والأمة ويمكن أن نضيف الوطن، بل ترتفع إلى مستوى أسمى وتجد إطارا جديدا للتعبير عن نفسها ضمن السياق الجديد للعقيدة. لهذا فالإسلام اعترف بالتقسيمات القبلية والمناطقية وأعطاها في الواقع سمة مؤسساتية.

إن الخطوط العريضة الرئيسية فيما يخص هذه الولاءات أعطيت بشكل مفصل في موضوع الأسرة. فالمؤمنون تلقوا الإرشادات لاحترام صلة الرحم حتى وإن كان ذوو المسلم من غير المؤمنين، وتم حثهم على البرّ بالوالدين غير المؤمنين. لكنهم تلقوا التحذير كذلك من أن يقودهم ذلك إلى المساومة على عقيدتهم وواجباتهم تجاه تطوير وحماية المجتمع المسلم. فالمؤمن الحقيقي هو الذي يكون بارا بوالديه أتم البر، ولكنه ثابت كل الثبات في مقاومة إغراءاتهما للتخلي عن العقيدة.[57] وكان الغرض من وراء هذه التوجيهات هو التأثير على موقف المسلم من جميع الروابط الطبيعية المشابهة،

[55] انظر بسكاتوري، الصفحات 42-3.
[56] نفس المصدر، ص. 42.
[57] القرآن، سورة لقمان، الآيات 14-15.

مثل القبيلة والمنطقة والحي، الخ. (ومن الملفت هنا أننا نجد أن السيد جمال الدين الأفغاني ظل في كتاباته يشير إلى غير المسلمين من مواطني الدول الإسلامية باعتبارهم "جيراننا". إن تصنيف الجار هو تصنيف مهم في الإسلام، ويشجع القرآن باستمرار على ضرورة احترام الجار وإحسان معاملته إلى ابعد الحدود). وفي الواقع نظر العديد من الإسلاميين المحدثين إلى العلاقات السياسية المعاصرة في ضوء هذه التوجيهات. من هذا المنظور مثلا نجد الشيخ حسن البنّا يضع المسلم الحديث داخل عدة حلقات متداخلة ومترابطة يعضد بعضها بعضا: فهناك الفرد والأسرة والأمة (الوطن) ثم الأمة الأوسع (المجتمع العربي) وأخيرا العالم الإسلامي.

وبالمثل نجد د. حسن الترابي يرى بأن التقسيمات المحددة إلى دول وأمم هي طبيعية وشرعية في نفس الوقت. فمثلما نجد الأسرة لا تذوب في المجتمع وإنما تندمج فيه بصورة تقويها وتعضدها، كذلك فإن دخول الدول المعاصرة في إطار وحدة عربية أو إسلامية لا يعني أن تذوب هذه الدول كليا وتصبح هناك دولة واحدة. فهذه الدولة تدخل في وحدة عضوية في الكل بدون أن تفقد خصوصيتها.[58]

ولكن رفضنا لدعاوى محللين من أمثال لويس و بابيس، وإظهارنا خطأ تعسفهم ومحاولتهم إثبات أن الإسلام يتعارض ضرورة مع أي نظام دولي، لا يعني بالضرورة إننا نتفق مع الدعاوى المعتادة من قبل مفكرين من أمثال حسن الترابي وإسماعيل راجي الفاروقي، الذين يقولون بأن الإسلام يلتزم بالضرورة بالسلام والنظام الدوليين.[59] فهذه الآراء لا بد من مقارنتها مع بعض الآراء التي طرحها كُتّاب أمثال سيد قطب، وهو من مريدي المودودي في هذا الرأي، الذي رفض فكرة انسجام الإسلام مع كل دعوة للسلام والنظام. فالإسلام حسب رأي هذين المفكرين هو في جوهره عقيدة ثورية لا تقبل الظلم و استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، وهو ثورة مستمرة ضد الظلم والباطل أنى وجدا، وفي أي موقع من العالم. وبما أن مجرد إعلان التمسك بالعقيدة الإسلامية في حد ذاته يثير مخاوف أساطين الظلم ممن يتربصون به ويسارعون إلى قمعه، فإن رسالة الإسلام لا تكتمل إلا بعد اجتثاث الظلم والباطل من على وجه الأرض.

---

[58] انظر البنّا، ***رسائل***، الصفحة 78 وما بعدها، و 102 وما بعدها. وقارن الترابي، "الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي"، بحث مقدم في مؤتمر عمان، أكتوبر 1987.

[59] انظر مقدمة الفاروقي على كتاب أبي سليمان. أما بخصوص أفكار الترابي، انظر الكراس المعنون ***علاقات السودان والسياسة الخارجية*** (العلاقات والسياسة الخارجية السودانية)، وهو من منشورات الجبهة الإسلامية الوطنية، الخرطوم، 1988.

إن الإسلام باعتباره عقيدة تحرير لا بد أن يهاجم ويهزم أنظمة الطغيان التي تستعبد الإنسان أينما كانت. ولا يمكن للعقيدة الإسلامية أن تحصر نفسها في دولة أو إقليم، إذ لا يعقل أن تكون رسالة الإسلام العالمية صحيحة في هذا الجانب من النهر أو الجبل وباطلة على الجانب الآخر. ولا يحسن بالإسلام إن ينتظر مهاجمة الأعداء له ثم ترد باسم "حق الدفاع عن النفس"، بل عليه أن يهاجم أنظمة الظلم والقهر في كل مكان. ولا يخالف هذا الفرض القرآني على انه "لا إكراه في الدين"، فالإسلام لا يقاتل الناس لتحويلهم إلى الإسلام بل يحارب الأنظمة الاستبدادية التي تقمع الرجال والنساء، ويناضل الإسلام لتحرير الإنسان من القمع، ثم يترك الإنسان بعد ذلك حرا ليختار العقيدة التي يشاء.[60]

لا يسعنا إلا أن نقبل كون الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية الرومانية اللتين فتحهما المسلمون لم تكونا نموذجا للديمقراطية والليبرالية واحترام حقوق الإنسان وحريته في العقيدة. والحرب الهجومية ضد مثل هاتين الدولتين لا تعتبر بالتالي تعديا على إي حقوق، اللهم إلا حقوق الطغاة في فعل ما يشاؤون في مناطق نفوذهم. إن على الإنسانية واجب أبدي بألا تسمح بنشر حرية العمل لحماية النازية، أو نظام جنوب إفريقيا العنصري، أو نظام الخمير الحمر في كمبوديا الذي يتسبب بمذابح جماعية. مع ذلك، طرح ظهور الديمقراطيات الحديثة التي يتمتع فيها الناس بحرية نسبية من الإجبار المباشر فيما يخص أمور العقيدة، طرح أسئلة جديدة على المسلمين، التي استجاب لها البعض بمقترحات جديدة و جريئة.

يستخدم راشد الغنوشي، زعيم حركة التيار الإسلامي التونسية، التعريف التقليدي لدار الإسلام باعتباره الأرض التي يكون فيها المسلمون "أحرارا وآمنين"، ويستطيعون ممارسة دينهم علنا ودون خوف، ليستنتج أن الديمقراطيات الغربية قد أصبحت، بسبب الإغراض العملية، جزءا من دار الإسلام. وهذا يعني أن يُعرض المسلمون نهائيا عن التفكير في مناصبة هذه الدول العداء، وان ينصرفوا إلى التعامل السلمي مع شعوبها. وبما أن هذه البلاد مفتوحة للدعوة الإسلامية السلمية فإن هذا يعني عمليا إن العصر الذي كان على المسلمين فيه إن يحاربوا من أجل نقل رسالتهم الدعوة إلى الجانب الآخر قد ذهب إلى غير رجعة.[61]

---

[60] المودودي، ***الجهاد ....***؛ قطب، ***معالم .....***، الصفحة 55 وما بعدها.
[61] الغنوشي، من اتصال شخصي معه.

ظل هذا التوجه منذ فترة طويلة الافتراض الضمني الذي يوجه السياسة الخارجية للبلدان الإسلامية الحديثة، والتي تبدو أنها قبلت الفكرة العامة للتفاعل السلمي كأساس للنظام العالمي الحديث. ولكن هذا لا يبرر النتيجة التي خلص إليها ماجد خدوري بأن الإسلام "قد تصالح الآن تماما" مع النظام الدولي الراهن ذي الأصول الغربية.[62] فمثل هذه الخطابات كانت تتماشى مع الرأي السائد للكتاب في ستينيات القرن العشرين، الذين كانوا حريصين على إعلان موت الإسلام السياسي،[63] وهو حكم فيه "مبالغة كبرى"، على حد تعبير الكاتب الروائي مارك توين.

وقد عاش من روّج لهذه الأحكام ليرى خطأ حكمه، حيث أن هناك إدراك عام اليوم بأن الإسلام سيكون عاملا مهما في تشكيل العلاقات الدولية المستقبلية. إن دور الإسلام بوصفه المتحدي الرئيس الوحيد المتبقي للنظام الدولي الديمقراطي الليبرالي الذي يسيطر عليه الغرب قد تعزّز بعد موت الشيوعية. وهذا بدوره وضع مسؤولية كبرى وثقيلة على عاتق الدول الإسلامية التي يتحتم عليها أولا إن تصلح من شأنها الداخلي وترتب شؤون البيت قبل التطلع إلى رؤية العدالة والمساواة تعم وتقود النظام الدولي. ومن هنا فإن العالم الإسلامي مطالبٌ بالخضوع لفترة طويلة من التغيير داخليا قبل إن يصبح بوسعه الاضطلاع بدوره الطبيعي على الساحة الدولية.

[62] انظر خدوري، "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية"، في بروكتور.
[63] انظر، على سبيل المثال، التمهيد في كتاب ميتشل؛ وكير، ***الإصلاح الإسلامي***.

الفصل الخامس

ما وراء التنازل والتعصب: دولةٌ للمسلمين

لقد واجهت الحقبة الحديثة المسلمين بأوضاع جديدة تماما، نشأت نتيجة لاستجابات إنسانية مبكرة لظروف واجهت الناس في الماضي، تضمنت التوجيه حول ردود الفعل المناسبة. ويعاني المسلمون من صعوبات جمة في التعامل مع هذه الأوضاع، فكون الشخص مسلما يحتّم إن تكون الاستجابة لهذه الظروف محكومة بالمبادئ الإسلامية، ولكن الصعوبات المحيطة بمحاولات العمل من منظور إسلامي في المجال السياسي تعود لازمان سبقت العصر الحديث بكثير، وأوجدت تحديات حقيقية للفكر الإسلامي لقرون عديدة. لم يقدّم العصر الحديث شيئا سوى المساعدة على تسليط الضوء على بعض التوجهات في الفكر السياسي التقليدي، وتحديدا التيارات الواقعية والبراغماتية التي مثّلها مفكرون من أمثال ابن خلدون.

الواقع وقوانينه

من الحق القول إن التجربة الحديثة للمسلمين، بغضّ النظر عن الفترات السابقة، أكدت لكل المهتمين أهمية الالتفات إلى الواقع الدنيوي الذي يفترض إن تسري فيه القواعد الأخلاقية والقيم الدينية. وهذا ينطبق بشكل خاص على الناحية السياسية حيث يتحتم التأمل في القوانين الواقعية (من اجتماعية وطبيعية) التي تتحكم في المجال الاجتماعي، لتحديد كيفية جعل هذا المجال يتماشى مع المُثل والمعايير الإسلامية. ولكن هناك خطر كبير يتهدد هذا المنحى "الواقعي"، وهو خطر اعتبار القوانين الاجتماعية قوانين ثابتة وأبدية لا تتغير، وتناسي إن المجال الاجتماعي هو في الأساس ميدان عمل الإرادة الإنسانية الحرة. فقد مال المنظّرون وعلماء الاجتماع منذ ابن خلدون إلى الوقوع في مغالطة مزدوجة. فهم من ناحية يعتبرون القوانين الاجتماعية قوى إلهية تحكم الواقع، ومن ناحية أخرى ينكرون أي دور للإرادة الإنسانية الحرة في تشكيل وتعديل هذه القوانين.

قادت هذه المغالطة بالضرورة إلى تناقضات ذاتية لا حصر لها. مثلا نجد ابن خلدون يتذبذب باستمرار بين اعتبار العصبية القوة المهيمنة التي تخضع لها كل المؤثرات الأخرى في المجال السياسي، وبين اعتبار الدين عاملا ضروريا لضمان فعالية العصبية في مواقع كثيرة، وخاصة في مجال إنشاء الدول. اقترح هوبز أن المصلحة الفردية الأنانية هي المؤثر الأسمى الذي لا يعلو عليه قانون في المجال الاجتماعي، وأن كل الخيارات مقيّدة، يقترح في نفس الوقت قوانين لتثبيت أوضاع المجتمع الذي افترض وجود خيارات عدة. أما ماركس فقد حدد الخطوط العريضة لكل أنواع "القوانين الحديدية" التي تحكم السلوك الإنساني، لكنه رأى بأن أفعالا نمطية للإرادة الإنسانية غير المقيدة، والتي يمثلها النضال "البطولي" للطبقة العاملة وحلفائهم انفصلوا عن طبقات معادية أخرى، هي سمة أساسية في الحقل الاجتماعي. وبدون أفعال الإرادة هذه فإن القوانين الاجتماعية لن تؤدي وظيفتها كما هو "مفترض" فيها.

وفي آخر المطاف، كل هذه النظريات تفشل لأنها تهمل حقائق أساسية تتعلق بطبيعة القوانين التي تصفها وتقلل من أهمية تأثير بعض عناصر الواقع. فابن خلدون اعتقد إن قدرة البشر على تجاوز عصبية النسب والعشيرة نحو رابطة إنسانية جامعة هي قدرة غير واردة، أو نادرة الحدوث إلى درجة يمكن معها تجاهل تأثيرها في الواقع. وبالمثل نجد أن هوبز قلل من شأن مقدرة البشر على تجاوز مصالحهم الأنانية الضيقة والتضحية بها في سبيل التعاون المثمر مع المجموع الأوسع. وقد انهارت النظرية الماركسية أيضا بسبب فشلها في أن تأخذ في الاعتبار قدرة الإنسان الخلاقة في المجالين التقني والاجتماعي، وهو عامل مكّن الدولة الرأسمالية من أن تحوّل نفسها إلى دولة رفاهٍ وبذلك تتجنب تجويع البروليتاريا وتحفيزهم على الثورة. وقد مكّن ذلك الأمر الرأسمالية من تجنّب قانون العائد المتناقص بسبب الابتكارات التقنية المستمرة، وبذلك أبطلت نبوءات ماركس حول انهيار النظام الرأسمالي بسبب هذا العامل.

وفي كل هذا عبرة هامة للمسلمين، وهي أن البحث عن القوانين والقواعد التي تحكم الواقع الاجتماعي لا ينبغي أن تتحول إلى وصفة للخضوع لهذه القوانين بدلا من الخضوع لله وحده، ولا دعوة للسخرية أو الاستسلام للامور غير الأخلاقية. فلا يمكن أن نوافق هيغل في قولته المشهورة: "كل ما هو واقع معقول" ثم نخلد للنوم. كما لا يمكننا أيضا إن نقبل بمقولة ماركس بأنه على الرغم من إن الواقع ليس كما يجب أن يكون، إلا أن قوانين هذا الواقع هي التي ستتولى خلاصنا منه شئنا أم

أبينا. بل بالعكس لا يسعنا إلا الإيمان بقدرة الإنسان غير المحدودة على التطلع لآفاق الكمال. ففي الماضي أثبت الناس أنهم قادرون ليس على تحدي القوانين الاجتماعية فحسب بل وضعها وإلغائها كذلك. ويمثّل التاريخ الإسلامي البرهان الأصدق على هذه الإمكانية البشرية الهائلة.

لا بد من مواجهة الواقع، ولكن ليس بقبوله كما هو من دون نقد. فمن المهم إن نكتشف احتفال الفكر السياسي الإغريقي التقليدي بدولة المدينة الديمقراطية وأعتبرها مثلا أعلى، وتعصب هوبز للملكية المطلقة، وتأليه الدولة البروسية في كتابات هيغل، ومدح ابن خلدون للسلطنات أو دويلات القبلية ، والإشادة بالنماذج الديمقراطية الليبرالية في كتابات التعدديين. فإذا كانت فالمجتمعات التي نعيش فيها تقيدنا مثلما تقيدنا الجاذبية، فهناك مجال لنا للنظر إلى ما وراء الأفق. إن عقيدة المسلم هي المكوك الذي يركبه للهروب من قيود الواقع الضيق.

المسلم والحداثة

لحسن الحظ أن واقع الدولة-الأمة الحديثة والنظام الدولي الذي يضمّها ليس عدائيا بالكامل للمثل الإسلامية. فقد وسعت هذه الدولة بحق، وخلقت للمرة الأولى، إمكانيات جديدة لتحقيق هذه المثل. إن الظروف الموجودة حاليا لخلق مجتمع كوني حقيقي تخدم مثل الإسلام التي أعلنت عن نفسها كرسالة كونية منذ البداية. إن النزعة باتجاه الدمقرطة يمثل كذلك تلاقيا معينا مع القيم الإسلامية. فأساليب التمثيل الشعبي وتطور وسائل الاتصال الجماعي تعطي، ولأول مرة في التاريخ، إمكانية تحقيق المفهوم الأساسي للإجماع، وهو في صميم العقيدة الإسلامية. ويمكن لهذا المفهوم إن يعمل حتى عبر حدود الدول القومية، وبذلك يساعد في الحصول على الهدف الغالي وهو تحقيق المجتمع الإسلامي العالمي.

إن الحركة العالمية باتجاه إعطاء حرية اكبر للأفراد والمجاميع للتفاعل بشكل سلمي هي أيضا انجاز للمطلب الأول الذي أعلنه النبي لقبيلته والعالم من حوله: السماح له بتبليغ الرسالة السماوية التي تلقاها بسلام وحرية. إن المسلمين اليوم، خاصة في المجتمعات الأكثر حرية في الغرب، يواجهون قيودا أقل على تصرفهم بحسب عقيدتهم الإسلامية مما كانوا يواجهون في أغلب الأحيان في الماضي.

من جهة أخرى فإن نفس هذه التطورات الحديثة أخذت تخلق الكثير من التوتر بين المسلمين انفسهم، أو بينهم وبين الآخرين. ففكرة الحرية الفردية التي لا تعترف بمسؤولية المجتمع تجاه الرفاه الروحي للفرد، وتعترف بشيء بسيط جدا من الاهتمام بالرفاه المادي للفرد، هي فكرة غريبة على الإسلام. فمن المفترض في المجتمع المسلم إن يجتهد لتحقيق الخلاص الروحي أفراده، و للبشرية جمعاء. ومثل هذا المنظور يحتّم على الأمة إن تحد من حرية الفرد في أن يجلب على نفسه الهلاك في دينه بنفس القدر الذي تحرّم به المجتمعات المعاصرة الانتحار.

وفي المجال الدولي يجد المسلمون أنفسهم في موقف المعارضة للغرب الذي يريد أن يشكل المجتمع الدولي على صورته، مما جعل هذا المجتمع الدولي ونظامه عبئا ثقيلا على المسلمين يحد من حرياتهم ويقهرهم. فقد كان أسوأ مثال، إلى وقت قريب، هو بلغاريا حينما منعت الأسماء "الإسلامية". وفي جارتها يوغسلافيا، ومعظم الدول الشيوعية إلى وقت قريب، يواجه المسلمون قيودا في التعليم، والعبادة وحتى بعض الشعائر مثل الختان.

وفي مستوى آخر، حينما يكون المسلمون أقوى قليلا ويطمحون للمشاركة في السلطة السياسية في بلدانهم، فإن معارضيهم قد يدخلون حربا لمنعهم من الحصول على السلطة، كما يوجد في لبنان وأذربيجان وفلسطين وكشمير. أما إذا تجاوز المسلمون كل هذا ونجحوا في تحقيق استقلالهم وسيطرتهم على أرضهم، وحاولوا تنظيم حياتهم بحسب عقيدتهم، فإنهم يواجهون معارضة دولية حادة، كما حدث مؤخرا في إيران والسودان.

وعلى كل تشير الدلائل الآن إلى أن ذلك الطور من القمع القاسي في طريقه إلى الزوال والانقراض. وحينما يقاوم المسلمون الطغيان، فإن المنطق الليبرالي في النظام السائد يكون في صفهم. ولكن المعركة الحقيقية بالنسبة للعالم لم تبدأ بعد، وهي معركة ستقع المنازلة فيها في الميادين الفكرية والأخلاقية. ولكي يحقق الإسلام موقعه المميز في المجتمع الدولي فلن يكفي أن يحقق المسلمون الاستقلال والقوة، ولكن أيضا لا بد من القوة المعنوية. ولن يكفي في المستقبل أن تكون للمسلمين ثروات هائلة وترسانة كبيرة من الأسلحة لكي يسمع العالم صوتهم، بل لا بد من حجج قوية

أيضا تدعم مواقفهم. والتحدي الذي يواجهه الإسلام هو التوفيق بين التزام التعايش السلمي في المجال الدولي وبين التمسك بقيم العدل وبرسالة الإسلام لتوجيه الإنسانية إلى الطريق الصحيح.

والنظام الدولي اليوم يقوم على أسس قوية من الظلم، بدءا من الأنظمة العنصرية والعدوان الإسرائيلي على المسلمين وأراضيهم، وانتهاءا بالتوزيع الظالم للثروة في العالم. وليس على المسلمين أن يقنعوا العالم بأن مثل هذا الظلم لا يستقيم مع التعايش السلمي فحسب، خاصة وإنه يقوم على القهر السافر وليس له مسوّغ أخلاقي، ولا تدعمه سلطة عالمية معترف بها، بل على الإسلام أيضا أن يعيد تعريف ذلك من منظاره الخاص. فالإسلام لا يلتزم بالدفاع حق الفلسطينيين أو السود في جنوب إفريقيا فقط لأن النظام الدولي الحالي قد جعل هذه القضايا شؤونا دولية. والمسلمون لا يسعهم أن ينادوا بإعادة توزيع الثروة فقط لدعم استقرار النظام الدولي الحالي وتجميل وجهه، خاصة وان مثل هذه الدعوة قد تكون فخا، إذ أن المسلمين لهم مصلحة في إعادة التوزيع هذه. ولا يمكن للمرء أن يكون شحاذا على الغرب وحَكَمًا عليه في نفس الوقت.

وإذا كان أي مجتمع يرى نفسه بأنه "شاهدا على الناس"، فلا بد من إعادة نظر جذرية في الأمور، وبداية ذلك تجاوز المصلحة الذاتية الضيقة باتجاه المسؤولية الدولية. والمفتاح لهذا هو تقليل الاتكال على العالم الخارجي، ليس بتحقيق الاكتفاء الذاتي البعيد المنال، وإنما بتحقيق الاعتماد على الذات عن طريق الزهد بما في أيدي الآخرين والذي يستخدم كسلاح ضد المسلمين. فهناك الكثير مما بوسع البشرية أن تتخلى عنه في جنون الاستهلاك الذي ساد عالم اليوم، والذي أصبح المسلمون فيه أسرى الغرب لأنهم، مثل خصومهم، قد طوّروا نَهماً لا يشبع للكماليات والبذخ. ولعله أحرى بالمسلمين اليوم في عالمنا هذا السريع النضوب في موارده الطبيعية أن يكونوا قدوة في الزهد في عالم يطلب فيه الجميع المزيد والمزيد. وبهذا فقط يمكنهم أن يطرحوا بديلا عن النظام العالمي القائم على الدولة القومية التي تتسم بالأنانية، والتي هي بدورها أيضا في مجموعة من الأفراد والجماعات الأنانية.

هنالك ناحية أخرى أبرزت اتكال المسلمين على النظام الدولي. لأن الإحياء الإسلامي الحديث نشأ بالأساس بسبب الاهتمام بتدهور المكانة الدولية للمسلمين، مال النشطاء الإسلاميين إلى استخدام الإسلام كوسيلة لدعم مطالبهم لتحسين مستوى المعيشة وتسويق الإسلام باعتباره الوسيلة الأمثل لتحقيق هذا الهدف.

وهذا التوجه شوّه عرض هذه الحركات للإسلام ورسالته، فإذا كانت الغاية هي تحسين القدر الدنيوي للمجتمع فبوسع نظم أخرى تحقيق هذه الغايات بطرق أقصر وأرخص. وقد حاول بعض الكتاب والمفكرين، مثل قطب والمودودي، تقديم أطروحات مقابلة فيما يخص الرسالة العالمية للإسلام. ولكن هذين المفكرين استخدما أسلوبا استعلائيا لا يتناسب مع مواقعهم الحقيقية كقادة لحركات صغيرة مهمشة من النشطاء. وعليه لا بد من إعادة صياغة وتشكيل هذه الأفكار في سياق أخلاقي عن طريق إعادة تعريف دور الأمة الإسلامية بوصفها ضميرا للإنسانية.

لقد سال حبر كثير في النقاش حول إعادة تعريف وصياغة التراث الفكري والاجتماعي الإسلامي. وقد كانت النظرية السياسية التقليدية غرضا لأكثر الناقدين المحدثين الذين وصفوا نظرية الخلافة بأنها مثالية ومشوشة مما يجعلها عمليا عديمة الصلة فيما يتعلق بالتطبيق العملي في العصر الحديث. ومع إن هذا النقد لا يخلو من الصحة، إلا إننا يجب ألا ننسى أن هذه النظرية مستمدة من تجربة الأمة الواقعية ولا تمثل فقط التطلعات المثالية للعقيدة، وإنما تعكس أيضا أحكاما متأنية على تاريخ الأمة. فقد عبّرت هذه النظرية عن بروز إجماع بين المسلمين على اختيار فترة معينة من هذا التاريخ كانت قد اقتربت كثيرا من المُثل التي تتطلع إليها الأمة.

لذا فقد أصبحت الخلافة الراشدة رمزا للأجيال اللاحقة من المسلمين. وقد ألهمت الكثير من المحاولات الناجحة لإحياء المثل التي جسدتها و إعادة تأكيدها عمليا. ومع كل نجاح يتحقق في الاقتراب من ذلك النموذج، كما حدث على أيام عمر بن عبد العزيز (المتوفى عام 101هـ/720م) أو الظاهر بأمر الله (المتوفى عام 623هـ/325/م)، كان الأمل ينتعش في تخطّي الواقع باتجاه المثال، رغم كل العقبات والعوائق التي كانت تبدو عصية على التجاوز.

ولكي نفهم طبيعة المعضلة التي تواجه المسلمين اليوم، لا بد من الإجابة على سؤالين محوريين أولهما: لماذا تعذّر استمرار نموذج الخلافة الراشدة، ولماذا عجز المسلمون طوال هذه السنين عن استعادته بعدما انهار؟ وثانيهما: في إي ناحية اخطأ مفكرو المسلمين في فهم وتفسير ملامح ذلك النموذج؟

هنالك ترابطٌ وثيق بين السؤالين، إذ أن الفحص الدقيق يكشف أن فشل النظرية التقليدية في فهم النموذج وتفسيره التفسير الصحيح كان السبب الأساسي في ترك ذلك النموذج ينهار، كما كان أيضا تفسير للعجز عن استعادته. فقد صوّر المفكرون المسلمون نموذج الخلافة الراشدة، على أنه سرابٌ يتحتم على الأمة أن تطارده حتى تتقطع أنفاسها دون أن تدركه أبدا، وفي نفس الوقت فإن هؤلاء المنظرين استصحبوا في تحليلهم مجموعتين متناقضتين من الافتراضات: فمن جهة كانوا يعتقدون مخلصين إن هذه الدنيا في فساد وتدهور أبدي، ولن يظهر فيها قط أمثال أبي بكر وعمر، فضلا عن النبي. ولكنهم في نفس الوقت ظلوا يسهبون في توصيف وظيفي للخليفة المرتقب، ويسبغون عليه صفات لا تكون إلا لقديس أو نبي.

وقد أدى هذا الرأي بالضرورة إلى سخرية لاذعة مثل نظرة ابن خلدون، الذي كان يؤمن، مثل هوبز بعد عدة قرون، بأن البشر وحوشٌ تحكمها الأثرة والأنانية، ولا يمكن تقييدهم إلا بالقوة، وإنهم يستحقون ما يتلقونه من الطغاة الذين يريدون أن يحافظوا على السلام. أما إذا واجهت هؤلاء المفكرين أمثلة، على غرار نموذج الخلافة الراشدة، تخالف مزاعمهم، سارعوا بالاحتجاج بأن هذه فلتات ومعجزات تؤكد القاعدة العامة ولا تبطلها.

ولعل من حسن الحظ أن التجربة المعاصرة دحضت بالبرهان هذه المعتقدات وأمثالها حين أثبتت أن من الممكن في هذا العالم "الشرير جدا" أن تقوم حكومات على قدر معقول من العدالة والاستقامة. والمفارقة هي أن التوصل إلى هذه النتيجة لم يصبح ممكنا إلا بعد تعميم افتراضات هوبز حول نزعة الشر عند البشر لتشمل الحكام والحكومات أيضا. فمع الافتراض القائل بأن لدى الحكومات نزعة طبيعية نحو الطغيان، صار من الممكن تقييد حريات الحكومة بحيث لا يجد الحكام مجالا للاستبداد، وهو ترتيب ناجح جدا. لذا نجد أنه بالرغم من الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون كانت لديه نزعة استبدادية لعلها لا تختلف كثيرا عن نزعة جوزيف ستالين، فإن نيكسون حُرم من ممارسة طغيان مثل الذي تمتع به ستالين بسبب القيود التي يفرضها النظام الأمريكي على ميوله الاستبدادية.

ولهذا فإن أول وأكبر أخطاء النظرة الإسلامية التقليدية للخلافة الراشدة كان الاعتقاد الخاطئ بأن قواعد الحكومة يجب أن تصمم لتتناسب مع الحكام الذين كانوا أشبه بالقديسين – والقديسون ليسوا

بحاجة لقواعد على أية حال. وقد استخلص المنظرون الإسلاميون أحكامهم حول الخلافة استنتاجا من ممارسة الخلفاء الراشدين الذين يشبهون القديسين، والذين كانوا يتصرفون في غياب أية قواعد. بل أن بعض هؤلاء من أمثال عمر بن عبد العزيز قد تصرفوا بشجاعةٍ وعدل وفضيلة، بالرغم من القواعد والأعراف التي كانت تشجع الفساد. و تصبح القواعد ضرورية عندما نتعامل مع أناس يحتاجون التوجيه والتقييد، وهذا هو السبب الذي جعل النظرية السياسية التقليدية تتسم بالتضليل وعدم الملائمة لمجتمعات يكون من الصعب إيجاد القديسين فيها.

أما الخلل البارز الثاني في النظرية التقليدية، هو أنها سعت لتفسير تصرفات وأعمال الخلفاء الراشدين بمعزل عن المحيط والظروف. وهذا يفسر مثلا فشل هذه النظرية في تبرير الاختلاف بين الأوضاع المستقرة في خلافة عمر، والاضطراب والشقاق الذي ميز خلافة علي. لقد كانت الطريقة التي تصرف بها المجتمع أساسية للأسلوب الذي اتخذت به القرارات والأسلوب الذي تم فيه قبولها وتطبيقها. لذلك فقد كان من الخطأ الفادح أن توصف الحكومة الإسلامية المبكرة على أساس أفعال حاكم فاضل واحد، لأن تلك الحكومة تكونت من بنية معقدة لأخذ القرار فشلت النظرية التقليدية بأخذها في الحسبان. فلو أن النظرية أخذت هذه التفاصيل الدقيقة والهامة في الاعتبار لأمكن تحديد كل المتغيرات والعوامل التي جعلت الحكم الراشد ممكنا، ولا يمكن بالتالي إعادة تكرار هذه التجربة مع اختلاف الظروف.

من النقاط الواضحة هي أنه كان بوسع هؤلاء المنظرين الإشارة إلى أن ذلك التجانس الواضح داخل المجتمع المدينة الأول - فالعلاقات الحميمة المتميزة بالثقة بين أبرز رموزه، وسهولة التواصل بين مختلف القادة (وكلهم كانوا يقطنون في المدينة أو كانوا على اتصال مباشر مع الخليفة) وكاريزما الخلفاء الأوائل – جعل من غير الضروري إيجاد بنية رسمية لإتخاذ القرارات، الأمر الذي سمح لكل الأشخاص القياديين أن يشاركوا في العملية السياسية. وفي الظروف المختلفة التي لم يكن الخليفة يمتلك الكاريزما أو كان التواصل صعبا للغاية، كانت هناك حاجة إلى ترتيبات أكثر رسمية. في الوقع، كانت فكرة وجود خليفة أو حاكم واحد يمكن التخلي عنها لصالح مجلس أو جهاز آخر يعوّض عن نقاط قصور الأفراد عن طريق ضخ الخبرات والموارد.

طبيعة النشاط الإسلامي الحديث

في الوقت الذي لم يكن فيه هذا الإرباك مشكلة حادة للأجيال المسلمة المبكرة، أصبح عقبة جدية في العالم الحديث المعقد جدا والمختلف بشكل جذري. فقد أصبح من الضروري أكثر من ذي قبل الكشف عن العوامل الأساسية في النموذج الإسلامي التقليدي من أجل إعادة صياغة النظرية التقليدية.

وقد اشتغل بهذه العملية العديد من الأجيال المسلمة المتعاقبة منذ أن حول السيد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده اهتمامهما إلى هذه القضية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وقاد هذا الفعل إلى سيطرة النشاط الحر كأساس للإصلاح الإسلامي، وهو وضع عززه انهيار الخلافة وظهور النشاط الإسلامي الحديث المنظم في عشرينيات القرن العشرين.

غير أن هذا لا يعني القول بأن ظهور المصلحين الذين يتسمون بالكاريزما في التاريخ الإسلامي كان أمرا نادرا، إذا علمنا إن مهمة تعريف العقيدة الإسلامية ووضع الخطوط العامة لها تحدّت كل المؤسساتية الرسمية في الماضي. ولكن الحركات الإسلامية الحديثة كانت مختلفة تماما عن الحركات المهدية - الإصلاحية في سعيها المنهجي نحو خلق المؤسسات. فقد سعت هذه الحركات إلى إعادة صياغة الفقه الإسلامي وتأسيس سلطة جديدة على هذا الأساس كعلاج لانهيار المؤسسات التقليدية والفكر الذي قامت عليه تلك المؤسسات.

ولكن قيام الحركات الإصلاحية الحديثة سلّط الضوء على لبس آخر في الفكر الإسلامي التقليدي. فقد عرف الفكر التقليدي الوظائف والواجبات العامة (مثل أقامة الدولة وحماية العقيدة) بأنها من "فروض الكفاية". وفرض الكفاية في الفقه الإسلامي يختلف عن فرض العين في أن الأخير يجب على كل فرد بعينه بغض النظر عن سلوك بقية الأفراد، بينما يعرف الفقه فرض الكفاية بأنه الواجب الذي إذا قام به البعض سقط عن الباقين. ولكن إذا لم يتطوع احد بالتصدي لفرض الكفاية فإن كل المسلمين يكونون آثمين - وهذا يعني أن الأجر والثواب في أداء فرض الكفاية يكون لمن قام به، بينما الإثم في تركه يعم كل المسلمين. ولكن عرض المسألة بهذه الطريقة يسيء فهم طبيعة هذه الوظائف الجماعية، لأنه يصور الأمر كما لو أن هذه الوظائف الجماعية ليست من شأن الأفراد ولا الأمة ككل إلا إذا أهملت. وبهذا الفهم ظل المسلمون حتى الآن يعتقدون أن واجب إقامة الدولة الإسلامية ليس من

شأن أفراد المسلمين، بل هو مهمة أهل الحل والعقد، أي أهل السلطة. وبما أن فئات كثيرة تصدت عبر التاريخ للاضطلاع بمهمة "أهل الحل والعقد" هذه، فإن جمهور المسلمين نام على الحرير مطمئنا في سلبية أبدية ومطلقة.

ولكن سقوط الخلافة المدوي في مطلع هذا القرن أيقظ كل المسلمين من سباتهم، فهبّوا فزعين حين أدركوا أنهم جميعا أصبحوا فجأة آثمين بسبب عدم وجود من يدّعي الخلافة. وكان هذا منطلق نشأة الحركات الإسلامية الحديثة التي رأت أن تضطلع بدور ضمير الأمة الغائب. فالإسلاميون المحدثون في هذا متطوعون هبّوا لحمل الراية التي تركها الجميع ملقاة على قارعة الطريق. ولكن هذا الوضع أظهر حقيقة اللبس الذي كنا نعيشه أحقابا. فلم يكن من الواجب قبول التخلي عن "فرض الكفاية" إلى أي كان دون مساهمة ايجابية من الأمة.

يجب إعادة تعريف فرض الكفاية ليعني ليس ذلك التكليف الهامشي الذي يعفى منه الجميع إذا قام به شخص ما. على العكس من ذلك، يجب أن يكون واجب كل شخص في المجتمع التأكد من أن هذا الفرض وهو يُنجز من قبل الشخص المناسب، ولا يتم إعفاء أي أحد حتى يتم التأكد من ذلك بشكل ايجابي. وهذا يعني أن نغير حتى مصطلحنا، فنعيد تسمية فرض الكفاية بأن نطلق عليه تعبير "الفرض الجماعي" فهذه تسمية أقرب إلى الصواب.

وقد تهيأت الظروف لإعادة التعريف هذا من قبل الممارسة الدستورية الحديثة، التي أظهرت إمكانية بناء وتسيير مؤسسات تسهر على أداء الواجبات الجماعية. هذه الظروف أيضا أعطت المزيد من النفوذ للفرد العادي خلافا لما كان عليه الحال في الماضي حين كان الأمر بيد النبلاء والأمراء وغيرهم من "أهل الحل والعقد." وقد سهلت التطورات الحديثة في مجالات الاتصال والمعرفة لمجموعات كثيرة أن يكون لها صوت مسموع في تسيير الأمور. وهذا بدوره زاد من مسؤولية كل فرد تجاه ما يحدث ما دامت كل مساهمة فردية أصبحت ذات قيمة. وفي الإسلام كما في شؤون الإيمان عامة، إن المسؤولية الفردية هي مفتاح النظام بأكمله. فالله سبحانه وتعالى لا يحاسب الناس يوم القيامة جماعات وإنما يحاسب كل فرد لوحده. ومن هذا المنظور الزيادة في فاعلية الفرد ينبغي أن تعني أيضا أن كل فرد يجب أن يضطلع بواجباته الدينية بصورة أفضل، بالتالي يجب أن يتحمل مسؤولية اكبر في تصحيح أوضاع الحياة المجتمعية.

وهناك خلل هام آخر في الصحوة الإسلامية الحديثة، يتمثل في توجهها المستمر إلى الخارج. لقد تحمّل المسلمون النظام الإسلامي التقليدي غير المثالي وساندوه بسبب نجاحاته الخارجية، فقد كان يشع مثل الكوكب الدري وسط عالم مليء بالظلام والظلم المتفشي؛ وقد حمى المسلمين من اعتداءات الكفار البرابرة. ولكن ما أن أخذت النار في قلب هذا النظام تخبو حتى نشأ نوعان من رد الفعل يناقض احدهما الآخر. فمن جهة أخذت الثقة في النظام الداخلي تنهار، ومن جهة أخرى مال المصلحون إلى دعم النظم القائمة برغم فسادها لأنهم رأوا فيها خط الدفاع الأخير عن بقاء الأمة. وهكذا نجد مصلحين مثل الأفغاني ممن أحنقهم فساد وضعف قادة الدول الإسلامية يؤيدون أن النظام الإسلامي أفضل من أي نظام أجنبي. وكانوا أيضا على استعداد للمساومة مع السكان غير المسلمين في الأراضي الإسلامية لتشكيل جبهة عامة لحماية الوطن الإسلامي ضد المخططات الغربية.

وقد عضّدت التجربة الاستعمارية والصراع ضد الصهيونية والحركات الأخرى المعادية للإسلام من هذا الاتجاه. وهكذا نجد النشطاء الإسلاميين المحدثين يؤيدون الأنظمة المستبدة والفاسدة في العالم العربي أو باكستان، ما دامت هذه الأنظمة تتخذ خطا متشددا من أعداء الإسلام في إسرائيل والهند، بالرغم من أن هذا الدعم كثيرا ما ولّد أثرا عكسيا. وقد كان من نتيجة هذا التناقض أن العالم الإسلامي يشتمل اليوم على أسوأ أنواع الأنظمة في العالم دون أن يحقق نصرا يذكر على أعدائه. وفي الواقع أن طبيعة هذه الأنظمة بالذات هي التي قادت إلى هذا الوضع. فالأنظمة المستبدة التي خسرت ثقة شعوبها اضطرت إلى الاعتماد على الأعداء، الذين كان من المفترض أن يقاتلوهم، لكي يظلوا في السلطة. وفي نفس الوقت فإن فظاعات هذه الأنظمة وسجلها المخجل سجل نصرا لأعداء الأمة في المجال الأخلاقي، وبذلك أصبح المسلمون يشعرون بالخجل الأبدي من تاريخهم.

هنالك أكثر من سبب لمحنة المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي تأخرت عن بلوغ المثال الذي هداها إليه دينها وقصّرت في نفس الوقت عن بلوغ ما بلغه الكفار من رقي. وأول هذه الأسباب روح المساومة وأنصاف الحلول التي خلفتها القرون الماضية وعاشت لتلوّن روح الإحياء الإسلامي الحديث. واليوم نجد الإسلاميين ينقسمون إلى فئات تؤيد كل منها نظاما دكتاتوريا يخالف الآخر. فهناك إسلاميون يؤيدون الاستبداد الإيراني، وآخرون يفضلون الاستبداد السعودي ، بل وحتى النظام العراقي. ويغيب عن الساحة تماما أولئك الذين يصرحون بإدانة الاستبداد أنى كان مصدره.

وثـاني هذه الأسـباب هو أن الناشـطين الإسـلاميين أعطـوا الأسـبقية لقتـال الأعـداء الأجانـب وضحّوا في سبيل ذلك بالإصلاحات الداخلية الضرورية. وقد أدى ذلك إلى تحمل كل فساد وطغيان وعجز وفشل وسوء إدارة والسكوت عنها، باسم الحرب ضد هذا العدو أو ذاك. وهكذا ترك العدو الباطن، وهو الخطيئة الأصلية التي تولدت عنها كل الشرور الأخرى، ترك هذا العدو في أمان في انتظار ذلك النصر- السراب ضد الأعداء الخارجيين الذين ظلوا يتزايدون يوما بعد يوم. وقد كان أبلغ النماذج لهذا الوضع هو الثورة الإسلامية في إيران، والتي أوشكت أن تجهض بسبب إهمال التحديات الداخلية والانشغال بمقارعة الأعداء الخارجين الحقيقيين والمتوهمين.

الشمولية ومفهوم الأمة الإسلامية

لعل أكبر عقبة تتمثل في تبني الحركات الإسلامية للمفهوم الحديث للدولة باعتبارها مؤسسة للهيمنة وضبط الحريات دون الالتفات للمبادئ الأخلاقية الفردية والليبرالية التي يستند إليها مفهوم الدولة الحديثة. كل هذا جعل من الإسلاميين المحدثين أشبه بالفاشيين في إصرارهم على جرجرة الأمة رغما عن انفها إلى جنتهم الموعودة، خلافا للمفهوم الإسلامي الأصلي حول المجتمع السياسي. فالأمة الإسلامية توحدت أصلا حول العقيدة والتكافل، ولم يلعب قهر الدولة إلا دورا ثانويا في هذا التوحيد والمحافظة عليه. ولكن كثيرا من الإسلاميين المحدثين يصرّون على الظهور كما لو أنهم يبحثون عن السلطة أولا والعقيدة ثانيا.

ولعل حل هذه المعضلة يتمثل في استلهام المبادئ التي نادى بها الإسلاميون التونسيون، الذين رأوا أن الحرية والديمقراطية يجب أن تكونا الأساس الذي يقوم عليه البنّاء السياسي لوضع مخرج للمأزق الذي يعيش فيه المسلمون الآن. إن أزمة أغلب المجتمعات الإسلامية، إن لم تكن كلها، هي أنها لا تمتلك الحرية لان تفعل أي شيء. وفي الماضي نجد أن مخاوف مفكري الإسلام تركزت حول مخاطر الحرية وإنها قد تغري المسلمين بالانحراف عن الإسلام وقيمه. ويعبّر هذا عن النظرة التشاؤمية العميقة التي ميّزت أكثر مدارس الفكر الإسلامي التقليدية، والتي أثبتت فشلها بشكل عام.

لسوء الحظ، قادت هذه النظرة العلماء إلى تفضيل طغاة ذوي ميول إسلامية على ما بدا لهم وكأنه النتيجة غير المؤكدة لـ "الفوضى".

وقد ورث هذه النظرة إسلاميون ليست لديهم الثقة في الإرادة الشعبية الحرة، التي بدت لهم بأنها تميل فطريا نحو الانحراف عن مبادئ الإسلام. ولهذا كان هؤلاء دائما يتطلعون إلى سلطوية صارمة، كانوا يتمنون أن تحتفظ بالناس على الطريق الصحيح. وللأسف فإن هؤلاء لم يقتنعوا حتى الآن، على الرغم من معاناتهم لخيبة أمل تلو خيبة أخرى، بأن الاستبداد هو أصل الفساد والانحراف لا علاجه. وهل هناك دليل على هذه الحقيقة الساطعة أبلغ من حاضر العالم الإسلامي الذي تستخدم فيه السلطات الاستبدادية باستمرار لصد الناس عن سبيل الله لا لجرهم إليه؟

أن البحث عن الدولة الإسلامية يجب أن يبدأ بالبحث عن الحرية للمسلمين. ويشمل هذا الحرية في أن يفكر المسلمون ويتصرفوا ويرتكبوا الآثام ثم يتوبوا عنها وأخيرا يجدوا السكينة والطمأنينة في طاعة الله. وبهذه الطريقة وحدها يتشكل المجتمع الإسلامي ونتاجه الطبيعي: الدولة الإسلامية الفاضلة. وفي هذه الأثناء فإن معركة المسلم يجب أن تتركز على تحقيق هدف واحد: الديمقراطية، وحق كل فرد في ألا يقهر ولا يجبر على أي شيء. وفي جو الحرية هذا سيتيسر للمجتمع أن يجد نفسه ويطور موقفه الأخلاقي، ثم يخلق دولته على صورته واقتداءا بالمجتمع النبوي. ونحن نعلم أن ذلك المجتمع، كما يخبرنا التاريخ، أفرز أفرادا كانوا يخرجون طوعا لإخضاع أنفسهم للقانون وحتى العقوبات التي فرضها هذا القانون الإلهي ونفذتها السلطة المنطلقة منه، بالرغم من عدم وجود بوليس سري ومحققين يحصون على الناس أنفاسهم. وفضلا عن أن تكون الشرطة هي التي أحضرت هؤلاء للعقاب نجدهم يرفضون الاستفادة من ثغرات القانون للنجاة من العقاب. فقد كان الضمير هو الذي يحكم هؤلاء الأفراد، لا الدولة الغريبة عنهم الحاكمة فوقهم. وليس فوق هذه الحرية حرية.

وهنا لا بد من تحذير ضروري. فالحرية لا تعني بالضرورة غياب كل الضوابط، وبالأخص لا تعني غياب الضوابط الأخلاقية. أن تكون حرا لا يعني أن تكون لا أخلاقيا كما قد تعطي الانطباع بذلك بعض تفسيرات الليبرالية. فالليبرالية ليست سوى رفض منظومة معينة من الضوابط الخارجية لصالح الضوابط الداخلية والأخلاقية. الحرية تتضمن عدم وجود القيود الخارجية غير المرغوب بها.

فالمرء لا يرفض الضوابط التي يمليها عليه حسه الأخلاقي أو واجبه تجاه من يجب. ولكننا للأسف نجد بعض التفسيرات الحديثة لليبرالية قد أدت إلى نتائج كارثية بسبب إهمالها لهذا البعد المهم. فباسم تحرير الأفراد من ضوابط "مفروضة" من قبل الدين، قام كل أنواع الطغاة بترأس الأنظمة الاستبدادية ذات الأنواع الأكثر قبحا من ستالين إلى أتاتورك وسوهارتو.

ولكن هذا التحذير لا ينبغي أن يؤخذ على أنه تبرير لوجهة النظر المعارضة التي ترى أن أي دولة إسلامية لا بد أن تكون شمولية. فهذا الرأي بعيد جدا عن الصواب. ففي المجتمع الإسلامي يقع واجب تمكين الفرد من تحقيق أقصى قدر ممكن من السمو الأخلاقي على الأمة ككل لا على مؤسسات جامدة ورسمية مثل الدولة. والأمة تحقق هذا الهدف بالقدوة والدعوة بالتي هي أحسن وحماية الفرد من الضغوط غير المشروعة عليه، ترغيبا وترهيبا. ولكن الأمة لا يسعها أن تتحمل نيابة عن الفرد المسؤولية عن أعماله، كما أنه ليس بإمكانها أن تضطلع نيابة عن الفرد بواجبه في إثبات قيمته الأخلاقية وجعل نفسه قدوة للآخرين.

ولطالما اخطأ المسلمون في هذا الاتجاه. فقد ساوى بعض المسلمين الخليفة بالله بإعطائه الحق بإجبار المجتمع للتصرف بعكس ما تمليه عليهم ضمائرهم. وقد كانت هذه النتيجة الحتمية لاعتبار الخليفة قديسا، واعتبار الأمة رعية من العوام، عاجزة وميالة إلى الإثم، تحتاج إلى راعي حكيم كي يسوقها. ولكن الحرية التي حُرِمَت منها هذه الرعية منحت للراعي، وقد اثبت الرعاة باستمرار أنهم ذئاب.

دولة المسلمين

لكي نخلص إلى اقتراحات ملموسة حول هيئة الدولة الإسلامية، سنبدأ بالتأكيد على أن أساس إعادة إقامة المجتمع الإسلامي (كشرط مسبق لإنشاء الدولة الإسلامية) لا بد أن يكون إعادة التأكيد على حرية الفرد المسلم وكرامته. ولا يمكن أن تكون الدولة الإسلامية المثالية اليوم، أو الدولة الإسلامية المثالية في كل زمان، لا يمكن أن تكون هذه الدولة إلا ديمقراطية. ولا داعي هنا للدخول في مماحكات جدلية عقيمة حول الألفاظ، مثل تسمية النظام الإسلامي ديمقراطية - لاهوتية أو أن

نجادل في العلاقة بين الديمقراطية والشورى وما إلى ذلك. فأية دولة، أن كانت إسلامية أم غير إسلامية، لابد أن تقوم على الإرادة الحرة لمواطنيها.

والدولة التي يقيمها المجتمع المسلم ستكون بالضرورة دولة إسلامية، دولة مرتكزة على الشريعة. ومن غير الممكن أن يظهر الجدل في المجتمع الإسلامي حول إتباع هذا الأمر الإلهي أم ذاك. ومن هنا فإن مخاوف أولئك المنظرين المسلمين الذين يتوخون الحذر الزائد برفضهم أن تكون الدولة الإسلامية ديمقراطية لأن هذا يعني إن إرادة الشعب فيها ستكون فوق القانون، بما فيه الشريعة، هذه المخاوف ليست في محلها، إذ لو أن امة بعينها رفضت الالتزام بالشريعة فإنها لن تكون أمة إسلامية، وبالتالي فإن هذا النقاش لا يعنيها. ولكن الخلافات ستظهر داخل الأمة الإسلامية، كما حدث في الماضي، حول العديد من الأشياء الأخرى. والذي نعنيه بالديمقراطية هو ابتداع وسائل لحسم هذه الخلافات بطريقة سلمية بإتباع إجراءات عادلة ومرضية يتفق عليها.

من هنا فإن الديمقراطية بهذا المفهوم ضرورية لأية جماعة مسلمة، سواء أبلغت مستوى المجتمع الإسلامي الحقيقي أم لم تبلغه. ونحن نختلف هنا مع كل من سيد قطب والمودودي في احتجاجهما بأن تقديم النصائح للمجتمعات التي لم تقبل بالشريعة ليس من شأن المفكرين الإسلاميين. ذلك أنه في مجتمع ما قبل الشريعة يمكن توفير الظروف لتوجيه المجتمع للعودة ثانية إلى الإسلام عن طريق الديمقراطية، حيث بالإمكان مناقشة عمل المجتمع ومطالب الإسلام وإعادة صياغتها بكل حرية. فإذا تم الاتفاق على الانتقال إلى الشريعة فإن الديمقراطية ستظل أيضا ضرورية لحفظ تماسك المجتمع وحسم خلافاته.

على الدولة الإسلامية كذلك أن تكون مستقلة ومعتمدة على نفسها. ولا تحتاج هذه الدولة لأن تكون مشاكسة وعدوانية، ولكنها لا بد أن تتمسك بقيمها بحزم، وتكون نبيلة في مقتها للعبودية لمذهب الاستهلاكية الذي حوّل معظم المجتمعات على كوكبنا إلى قطعان همها الأول الرعي والبحث المجنون عن الرفاه غير الصحي.

يجب أن تكون هذه الدولة منفتحة على الخارج، وان تضطلع بدور بنّاء على الساحة الدولية وان تكون مركزا لمجتمع المسلمين العالمي. لكن هذه الوحدة التي تسعى إلى انجازها يجب أن لا

تكون مفروضة، بل يجب أن تعمل لتعزيز نظرة مشتركة تؤكد النظرة الجماعية للمسلمين حول الكيفية التي يؤدي فيها النظام العالمي دوره.

وفوق ذلك فإن دولة المسلمين لا بد أن تقوم على التعددية، وألا تسمح لمفهوم الدولة-الإقليم المعاصر وسيادة هذه الدولة غير المنازعة على أراضيها، لا تسمح لهذا المفهوم بحشر المجموعات البشرية حشرا في سجن يخنق تنوعها. فالتعددية الحقيقية ضرورية لاستيعاب غير المسلمين في المجتمع الإسلامي بدون تذويب هوية هذا المجتمع أو تحويل غير المسلمين إلى مواطنين من الدرجة الثانية. ولكن التعددية فوق ذلك ضرورية للمسلمين، إذ أن العالم بأكمله يتجه نحو أن يكون كتلة سياسية واحدة يشكّل فيها المسلمون بمجملهم أقلية. وهذا يستدعي تعريف حقوق الأفراد والمجتمعات في هذه المنظومة لضمان التعايش بين الجميع وأوسع قدر ممكن من الحرية للجميع.

هناك احتمال قوي بأن سلوك المسلمين النموذجي سيقنع جيرانهم بأن طريقهم هو الأمثل، كما حدث في الماضي. ولكن إلى أن يحدث ذلك فإن على الإقليم المسلم أن يقبل بأن يحكم من قبل نظام تعددي من مجتمعات متعايشة ولكنها مستقلة، تحكمها معاهدات بدلا من الدستور. يجب على هذه المعاهدة أن تفصل حقوق وواجبات كل مجتمع لضمان التعايش العام، بنفس الطريقة التي نظمت فيها صحيفة المدينة. ولعل هذا يكون حلا مبدعا لمشكلة مزعجة.

وفي النهاية، على الدولة الإسلامية أن تكون منارة للإنسانية. وهذا لا يمكن أن يتحقق إذا اتبعت سبيل الدولة القومية المعاصرة القائمة المنغمسة في الجري المتواصل وراء الرفاه غير الصحي والسلع المادية. فبدلا من أن تكون دولة المسلمين ثقبا اسود من هذا النوع يمتص ولا يعطي، يجب أن تكون شمسا ساطعة منيرة تجسد العطاء والبذل. وبدلا من أن تتزاحم في هذه الدولة "مجموعات المصالح" التي تتنافس على اعتصار أقصى ما يمكنها من مصالح ومنافع من النظام، ينتظر أن تكون المنافسة والتزاحم في دولة المسلمين هي على العطاء. ولن تكون هناك حدود لعطاء مثل هذه الجماعة وما يمكنها أن تقدمه للبشرية.

الفصل السادس

خاتمة

إذا كان لما مضى من نقاش أية قيمة فإن علينا الاستنتاج أنه يجب التخلي كليا عن مفهوم 'الدولة الإسلامية' إذا أردنا للعقلانية أن تعود للخطاب السياسي الإسلامي. والتعبير البديل الأفضل قد يكون 'دولة المسلمين'، أو المجتمع السياسي الإسلامي. وعلينا كذلك نبذ تلك الأوهام حول الألفية الموعودة بأحياء الدولة الطوباوية التي ستحدث فيها المعجزة بظهور حاكم تقي يشبه القديسين ليعيد العصر الذهبي للإسلام الذي ضاع منذ زمن طويل. وليس من الحكمة أيضا أن نحول هذه الآمال الألفية ونعلقها على الحركات الإسلامية الحديثة، ونتوقع بأن وصول مثل هذه الأحزاب إلى السلطة سيعني آليا قيام عهد من العدالة الإلهية وحكم القديسين. فليس هناك بديل عن العمل الشاق لتحقيق هذه الأهداف، عن طريق عمل ما يتطلبه الحصول عليها.

تقتضي الحكمة في هذا الصدد أن نكون في غاية التشاؤم فيما يتعلق بمؤهلات حكّامنا، وهو شيء لا يحتاج منا إلى جهد ، بالنظر إلى تجاربنا. وعليه فيجب أن تُبنى مؤسسات الدولة الإسلامية وتوضع القوانين والضوابط فيها تحسبا للأسوأ. وتدلنا التجارب الإنسانية على إن الديمقراطية بمعناها العريض هي أفضل أسلوب ابتدعته البشرية حتى اليوم للتحسب لخيبة الأمل في الحكام وإصلاح أسباب خيبات الأمل هذه عند حدوثها.

ولعل أكبر ميزة لهذا الأسلوب في التناول هي أنه لا يجعل حصول المسلمين على كرامتهم وحريتهم مرتبطا بتشكيل دولة إسلامية طوباوية قد لا تتحقق في حياتهم. وهذا التوجه أيضا يحرم الطغاة الجاثمين على صدر العالم الإسلامي اليوم من مبررات وجودهم. فهؤلاء الطغاة الذين يحكمون المسلمين اليوم، بمساعدة حلفائهم الأجانب، يتذرّعون، تبريرا لوجودهم، بالخوف من "المتعصبين" الإسلاميين الذين يريدون أن يفرضوا أسلوب حياة إسلامي غير مقبول على الآخرين. أن تأكيدنا على الالتزام بالديمقراطية أساسا للنظام السياسي الإسلامي يسحب البساط من تحت أقدام هؤلاء الطغاة

ويبطل عذرهم الأعرج هذا. فدولة المسلمين يجب أن تكون منارة للحرية والتعددية لا يداخلها قهر ولا تعتمد على القوة إلا بذلك القدر المحقق لمبدأ الجماعة والأمة.

إن جوهر مفهوم الأمة ومبرر وجودها هو ضمان التعايش السلمي بين أعضاء جماعة بعينها. وعليه فإن المجتمع السياسي الإسلامي هو تعريف تلك المؤسسة التي تسعى لضمان أن يعيش المسلمون في سلام ووئام مع بعضهم البعض، ومع الجماعات التي تعايشهم في بلادهم، ومع بقية الدول والجماعات في المجال الدولي. وغني عن الذكر أن أي تعايش سلمي لا بد أن يقوم على مبادئ العدل والإنصاف، وإلا يرغم المسلمين على مخالفة مبادئهم. إن سوء الفهم الرئيس في الفكر الإسلامي المعاصر هو الاعتقاد المشوش بأن الدولة التي ترتكز على المبادئ الإسلامية هي تلك الدولة التي ***ترغم*** الناس على العيش وفقا لقيم الإسلام. في الحقيقة، إن هدف المجتمع السياسي الإسلامي هو ***تمكين*** الأفراد المسلمين من العيش وفق مبادئ الإسلام، وحمايتهم من القهر الرامي إلى تقويض التزامهم بالإسلام.

إن الحديث المتكرر في زماننا هذا عن "فرض الشريعة" أو الدولة الإسلامية، سواء ورد التعبير من المفكرين الإسلاميين أو خصوم الإسلام، يمثل سوء فهم واضح للموضوع. فالشريعة لا تحكم حقا إلا إذا كان المجتمع الذي تطبق فيه يرى أنها عملية تحرير وإشباع لتطلعات الأمة، وكل فرد فيها نحو تحقيق الذات والنمو الأخلاقي. وبهذا المفهوم فإن الشريعة لا يمكن أن تفرض لأنها لو فرضت لا تكون شريعة. فحينما لا يكون للشريعة سند سوى القهر، فإنها تصبح نفاقا ليس إلا.

وبنفس القدر فإن من واجب الدولة الإسلامية أن تدافع عن حق المسلمين في العيش بحرية وفقا لما تمليه عليهم ضمائرهم، بالقوة إذا كان ذلك ضروريا، لأن الدولة الإسلامية عليها أن تستخدم كل مواردها لقتال الظلم والطغيان في داخلها ومن حولها. فلا يمكن أن يكون الالتزام بالتعايش السلمي رخصة للسكوت عن كل ظلم وشر باسم اجتناب الصراع. فقد كان هذا الخطأ الرئيسي الذي ارتكبته النظرية السياسية الإسلامية التقليدية التي سعت إلى احتمال الظلم والانحراف لتجنب العنف والصدام، فلا هي نجحت في اجتناب الصراع ولا هي حققت العدل. لهذا فمن الضروري أن نناضل من أجل العدالة بوصفها الأساس المتين الوحيد للسلام والوئام الدائمين.

ولكي تتحقق الأهداف، يجب على الدولة الإسلامية الاعتماد بشكل أساس على مسؤولية الفرد ودوره الفعال ضمن المجتمع، بدون الانحدار إلى درك الفردية الأنانية. لقد أهمل الفكر السياسي الإسلامي التقليدي الفرد وعدّه غير موجود عبر التركيز على مفاهيم خاوية وغير دقيقة مثل "أهل الحل والعقد" و"فرض الكفاية"، وهي تعابير مشوشة أعطت الأساس إلى مساندة العلمانية العملية، أو جعل شرعية الفعالية الاجتماعية الإسلامية تعتمد على إرادة الطاغية.

لا بد أن نؤكد بقوة أن الفرد لا يحتاج للدولة حتى يكون مسلما، وإنما الفرد المسلم هو الذي يخلق الدولة كمسلم، ويخلقها طوعا لإتمام وإكمال حياته الإسلامية. ومن هنا فإن الحجة التي أوردها الغزالي وآخرون حول ضرورة وجود الدولة (أية دولة) كشرط لصحة المعاملات الإسلامية وضمان قانونيتها هي منافية للحقيقة تماما. إن النظام الجائر وغير الشرعي لا يمنح الشرعية للأفعال الثانوية. بل بالعكس، إن السلطة غير الشرعية إذا كان لها أي دور فهو أنها تطبع كل ما تمسه بطابع عدم الشرعية. فبالنسبة للمسلمين، إن عدم وجود دولة على الإطلاق هو أفضل من وجود دولة غير شرعية.

لذا فإن المسؤولية في ترتيب حياة كل فرد وفقا لتعاليم الإسلام تقع على عاتق هذا الفرد شخصيا. وما الدولة والحزب الإسلامي والجماعة الدينية والمنظمة الاقتصادية كلها سوى وسائل لتحقيق هذه الغاية. والادعاء بأن الدولة الإسلامية هي غاية في حد ذاتها، كما نادى بذلك آية الله الخميني، يفقد معناه إذا انحرفت الدولة عن مبادئ الإسلام خلال عملية المحاولة لحماية هويتها الإسلامية والحفاظ عليها. ونحن نرى كثيرا من الأحزاب والجماعات الإسلامية في الطريق إلى فقدان مبرر وجودها بانكفائها على ذاتها حتى أصبحت تعبد نفسها بدلا من عبادة الله. فبالنسبة لهم يصبح الحفاظ على وجودها ومكانتها أولوية تتقدم على المبادئ الأخلاقية الإسلامية، حتى لو كانت لا تزال بعيدة عن الوصول إلى السلطة.

هذه كلها حجج إضافية تؤكد أن على المسلمين ألا يتهاونوا في رفض كل ميكيافيلية تسعى إلى تبرير الالتفاف على المبادئ الإسلامية والأخلاقية لتحقيق أهدافها. فعلى المسلمين أن يحذروا، دون السقوط في حبائل الطوباوية، من تلك الحجج التي استخدمت في الماضي لتبرير الجرائم الكبرى باسم الضرورة أو باسم المثل العليا. ومن المهم أن يدرك كل فرد أن الضرورة القاهرة الوحيدة هي

تلك الضرورة التي ينقاد لها طواعية. فالضرورات تبرر التقصير عن بلوغ الكمال، ولكنها لا تبرر الإجرام. وبذلك قد يتمكن المسلمون أن يعيشوا حياة كريمة وأن يفلتوا من اسر الصيغ العقيمة التي لم تولّد في الماضي سوى الأوهام والمعاناة واللبس.

وفي سبيل بلوغ هذه الغاية يجب أن تستهدي المثل العليا للمسلمين بمفهوم الكيان السياسي الإسلامي باعتباره رابطة تعددية لا مركزية تقوم على الاختيار الحر لا على القهر. والأفكار التي فصلناها فيما سبق تشير إلى أن المطالب الأخلاقية الأساسية للإسلام أقل تلاؤما مع المفهوم الحديث للدولة القاهرة المركزية، وأكثر تلاؤما مع تجمع حر لمجتمعات متعاونة مع بعضها البعض. إن أساس هذا التجمع يجب أن يكون على شكل معاهدة أكثر منه على شكل دستور.

إن أصل أكثر الدساتير الحديثة كانت في الواقع معاهدات. فالثورة الانكليزية عام 1688 انتهت بمعاهدة بين الملك وأقطاب الارستقراطية حددت قواعد العمل السياسي. وبالمثل فإن الدستور الأمريكي كان نتاج اتفاق بين الأعضاء المتنفذين في المجتمع الناهض (وهم الآباء المؤسسون أو أهل الحل والعقد) على تنظيم الحياة العامة وفق مبادئ مرضية للجميع. وبالقطع فإن الطريقة التي تم التوصل بها إلى الدستور الأمريكي تختلف جذريا عن مساعي الثورة الفرنسية التي تلتها بسنوات قليلة لفرض "دستورٍ" على الشعب، وهو نموذج استلهمته الثورات البلشفية فيما بعد، وتبعتهما في ذلك ثورات أخرى كثيرة. وتختلف الثورتين الفرنسية والبلشفية عما سبقها في أنها لم تحاول تطبيق مبادئ تطورها الإجماع من قبل القوى الفاعلة في المجتمع، وإنما سعت لفرض رؤيتها هي على الناس باسم مصالحهم "الحقيقية"، حتى لو أن أكثر هؤلاء الناس عارضوا هذه الرؤية "لجهل فيهم أو خبث".

وقد استبشر كثير من قادة الفكر الإسلامي المعاصر، وعلى رأسهم المودودي، بالنموذج البلشفي وأيدوه من منطلق أن الإسلام، وهو الحق المطلق، يجب أن يفرض على الناس شاءوا أم أبوا. ولكن نظرة ثانية على دولة المدينة المنوّرة يدفعنا لإعادة النظر في مثل هذه المواقف. ف"صحيفة المدينة" التي يحلو لكثير من المفكرين المعاصرين أن يطلقوا عليها تعبير "دستور المدينة" تماشيا مع الموضة الحديثة، هي في الواقع معاهدة وليست دستورا. وقد جمعت هذه المعاهدة عددا من القبائل من

بينها بعض القبائل اليهودية، وحددت المبادئ والقواعد والمسؤوليات للمحافظة على هذه الدولة والدفاع عنها، فهي تغطي تحالفا واسعا من المجتمعات.

والحل الذي يقترحه هذا النموذج لقضية الطريق المغلق للدولة-الأمة الحالية يشير إلى نوع جديد من الدولة، إذ أنه يوحد بين الجماعات ليس على أساس الخضوع لدولة متسلطة فوق رقاب الجميع، وإنما على أساس الرابطة الطوعية بين أعضاء المجتمعات، وكل منهم يعيش حياته بحرية تامة. وبالطبع فإن استخدام القوة ليس مستبعدا تماما لحفظ الدولة وحمايتها بعد تأسيسها، ولكن (وهذا أمر غاية في الأهمية) لم تكن القوة هي الأساس الذي عليه قامت هذه الدولة. فالشخص يجب أن يكون قادرا على الانضمام إلى المجتمع والدولة التي يختار، وكذلك الانسحاب بكل حرية والانضمام إلى دولة أخرى. وفي المجتمع المعاصر يغيب عنصر الحرية هذا، فالمواطن يجد نفسه بدون خيار عضوا في جماعة سياسية تُفرَض عليه قواعدها من الأعلى، بينما توجد قيود ثقيلة على أي محاولة للانتقال من مكان إلى آخر والانضمام إلى جماعة أخرى. إن هذا العنصر غائب من النظام الدولي المعاصر، حيث تصر أغلب الدول على أن ينصاع المواطنون لمبادئ توضع من جهة عليا، بينما تكون حرية الحركة للانضمام إلى دولة أخرى باختيار الفرد مقيدة بشكل صارم.

إن هذا الغياب للحرية مرتبط بشكل وثيق بالطبيعة الإقليمية للدولة الحديثة. إن النموذج الذي نقترحه هنا يمكن أن يوحي بطريقة لا تكون فيها الدولة إقليمية بشكل صارم. فعلى الجمعيات السياسية أن تمكن أعضائها من أن يتنقلوا من مكان إلى آخر دون أن يفقدوا حقوقهم في العضوية. وهذا يولد المفهوم القائل بأن النظام الدولي القائم بصورة أكبر على المجتمعات المتعايشة بسلام من الاعتماد على وحدات إقليمية تقوم على الدولة/الأمة/الإقليم التي لا تقبل مشاركة في سلطتها على إقليمها.

وتتجلى دول الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية ببعض ملامح هذا النموذج، حيث يمكن للمواطن من أي دولة أن ينتقل بين دولة وأخرى دون فقدان حقوقه الأساسية. إن النظام الدولي المستقبلي القائم على المبادئ الإسلامية سيكون شبيها بهذه النماذج. فطبقا لهذا النموذج يجوز لجماعات مسلمة وغير مسلمة أن تتعايش على رقعة جغرافية ممتدة وفقا لمعاهدات واتفاقيات تحكم سلوك هذه الجماعات وتحدد واجباتها حيال ضمان هذا التعايش وأسسه. ولا تتأثر هذه الالتزامات بالموقع الجغرافي للفرد أو المجموعة، وإنما بالتزامها الحر بأسس التعايش هذه.

إن مثل هذه الرابطة لا تكون مؤسسة قسرية تكثر من التدخل في شؤون الأفراد والجماعات بهدف فرض قيم معينة عليها، بل هي رابطة تعاونية مصممة لتمكين الأفراد والجماعات من العيش بحرية وفق ما تمليه عليهم ضمائرهم. إن الكلمة الأساسية هنا هي "المعاهدة" كنقيض لـ "الدستور"، والتي تكون هي المبدأ المنظم.

وبالطبع فإن هذا النظام السياسي سيلتزم بالشريعة غير "المفروضة"، بل التي هي التعبير الحقيقي عن الإرادة الحرة للمجتمع. وما دامت العضوية في هذه الرابطة اختيارية، فإن الأمة الإسلامية القائمة في قلب هذه الدولة هي التي اختارت إن تعيش وفق قيم الإسلام وشريعته. وهذا الالتزام أملته على هؤلاء ضمائرهم، فالشريعة لا تقوم ما لم يلتزمها المجتمع طوعا وبإخلاص وصدق. حتى العقوبات على بعض الجنح العامة ضد المجتمع أو ضد النفس لا ينظر إليها في هذا المجتمع على أنها وسائل للتحكم الاجتماعي، وإنما هي تمارين في تطهير النفس وضرب من ضروب التعاون الاجتماعي الذي يصون الصحة الدنيوية والروحية للمجتمع.

وكخلاصة لما قلناه، إن القيمة الأساسية التي تحكم الساحة السياسية في الإسلام وتعطيها معناها هي الحرية. فحتى المثل الأعلى للمسؤولية الاجتماعية الذي يحفظ الأمة الإسلامية من الانحدار في مستنقع الفردية والتفتت يقوم في الإسلام على مبدأ حرية المعتقد الكاملة. فالمسلم لا يعتبر قد أدى واجبه الاجتماعي تجاه أمته إلا إذا أدى هذا الواجب طوعا وبكامل إرادته، وبدون أي ضغط، حتى ضغط الانسجام مع محيطه الاجتماعي.

الملحق رقم 1

الديمقراطية ونموذج المدينة: ردا على أنيس احمد

*لقد ظهرت مراجعة الدكتور أنيس أحمد لهذا الكتاب في **العالم الإسلامي لمراجعة الكتب** (المجلد 13، العدد 3، 1993، الصفحات 9-16). وكان الدكتور أحمد في ذلك الوقت يعمل في الجامعة الإسلامية الدولية في ماليزيا. ونقدم في أدناه رد المؤلف على تعليقات الدكتور احمد، ونشر هذا الرد في **العالم الإسلامي لمراجعة الكتب** (المجلد 14، العدد 3، 1994، الصفحات 63-66).*

لقد قرأت بشغف تعليقات الدكتور أنيس احمد المعمقة حول كتابي ***من يحتاج إلى دولة إسلامية؟*** (***العالم الإسلامي لمراجعة الكتب***، المجلد 13، العدد 3، 1993، الصفحات 9-16). وأنا بطبيعة الحال ممتن لأن يتكبد عالم بارز مثل الدكتور أحمد العناء ليجيب على كتابي المتواضع بهذا الإسهاب. لقد كان ذلك هو هدفي بالتحديد من وراء كتابة هذا المجلد الصغير: وهو إثارة النقاش حول هذه المسائل الحيوية.

بالإضافة إلى أن يقدم الدكتور أحمد تلخيصا للجدل حول الدولة الإسلامية، فقد عرض ملخصا منطقيا ومختصرا للكتاب، و أكد على المجالات الرئيسية التي يغطيها الكتاب. مع ذلك، يستمر الدكتور احمد ليقدم أفكارا و وجهات نظر مستعجلة حول الكتاب ومؤلفه، والتي أجد من المهم أن أناقشها واعترض عليها. وعلينا أن نصحح الأمور بهذا الخصوص لنمنع أن يأخذ العديد من الناس الذين لم يقرأوا الكتاب من أخذ فكرة خاطئة عن محتواه الحقيقي.

يبدأ احمد مقالته بالقول "يبدو أن المؤلف متأثر بشكل كبير بمفهوم الحرية في التراث الغربي الليبرالي، بحيث بدا أن الديمقراطية الليبرالية في الغرب الرأسمالي هي مثاله ونموذجه لما يجب أن يكون عليه الكيان السياسي الإسلامي." ويضيف أحمد قائلا إن الحرية في الإسلام توضع "في إطار أهداف الشريعة والرفاه العام وغرض الحياة".

اعتقد أنني أوضحت بدون أي لبس في كتابي أن الكيان السياسي الإسلامي يستحق هذه الصفة فقط إذا كان محكوما بالشريعة. (وقد تطوع أحمد فأورد نص هذا التأكيد في صلب نقده بالحرف من الكتاب). إذن فالمسألة ليست موضوع خلاف قط. ولكن القضية الحقيقية هي: كيف تحكم الدولة في إطار الشريعة؟ ولمن تكون السلطة فيها، وكيف؟ وكانت النقطة التي أكدت عليها هي أن الدولة يجب أن تقوم على الانقياد الطوعي للشريعة، لأنه بخلاف ذلك، وإذا أجبرت غالبية المواطنين

على إتباع الشريعة لأي غرض سوى رغبتهم المخلصة في إرضاء الله تعالى فلن تكون هذه الدولة كيانا سياسيا إسلاميا، بل بالعكس، ستنقسم إلى طغاة في هذا الجانب، ومنافقين في الجانب الآخر.

ويشكك احمد في تأكيدي على أن المجتمع الإسلامي في المدينة كانت "رابطة طوعية"، مستشهدا بأن الشريعة توجب على أهل السلطة فرض قيم الإسلام. فالجهاد، حسب قوله، ليس مسألة "حرية فردية" و"اختيار" حسب المفهوم الليبرالي الديمقراطي.

وهناك سوء فهم مزدوج هنا. أولا، لأن الديمقراطيات الليبرالية لا ترى في الدفاع عن الوطن ودفع الضرائب، . . .الخ، مسائل اختيار شخصي. ومن هنا فإنني لم أكن أسعى كما زعم الدكتور أحمد إلى فرض القيم الغربية في هذا المجال. وبالمقابل فإن الكيان السياسي الذي أنشأه النبي قام على الخيار الحر من مبتدئه إلى منتهاه. فقد وجهت الدعوة للنبي للقدوم إلى المدينة من قبل سكانها الذين تطوعوا لدعمه ونصرته. وقد كان النظام الذي أنشأه عند وصوله مبنيا على رابطة طوعية ترتكز على أساس "صحيفة المدينة"، وهي معاهدة دخلت فيها القبائل العربية واليهودية وقررت الالتزام بها بملء إرادتها. ولم يكن لهذه الدولة جيش نظامي، وإنما كان الدفاع عنها يعتمد على المشاركة الطوعية لأعضاء الكيان الذين يلبون نداء الجهاد متى دعا الداعي له.

وعلى نفس المنوال، فإن مالية هذا الكيان كانت تقوم على المساهمات الطوعية من زكاة وتبرع، ولا يورد التاريخ أن النبي أرسل "رجال شرطة" لإجبار أحد على دفع الزكاة، أو الانضمام إلى سرايا الجهاد. بل بالعكس، نجد الوحي نهى النبي عن أخذ الصدقات من المنافقين الذين بخلوا بها أول الأمر، وأمره ألا يسمح لمن تهربوا من الجهاد بغير عذر أن ينضموا إلى أي غزوة أخرى. أما المثال الذي أورده أحمد عن عزل الاجتماعي المؤقت أولئك الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك بدون عذر مناسب فإنه يثبت النقطة التي ظللت أؤكد عليها دوما: وهي أن العقوبات التي طبقت في حق هؤلاء كانت معنوية بحتة. فهؤلاء الثلاثة لم يسجنوا أو تُفرض عليهم دفع غرامة، وإنما تجاهلهم المسلمون وقاطعوهم. وقد كانت هذه عقوبة مخففة لأولئك الذين لم يقدموا أعذارا كاذبة كما فعل المنافقون، بل اعترفوا بتقصيرهم وعبروا عن الندم عليه والتوبة عنه. أما المنافقون فلم يتعرضوا حتى للمقاطعة! لقد تركوا بدون أي مساءلة، فهم لم يكونوا يستحقون حتى اللوم. هكذا كانت طبيعة دولة المدينة على عهد النبي.

ولقد أساء أحمد فهم نقطتي أيضا بشكل كامل حين نسب إلي الانحياز إلى الشيعة، ووصفني بأنني واحد من أولئك "المستشرقين وأتباعهم" ممن افتتنوا أكثر مما يجب بالتشيع وصفته "الثورية". فانا لم أكن أصدر أحكاما تقييمية حينما أشرت إلى تأثر الفكر السني السياسي بالفكر الشيعي، بل كنت أؤكد على حقيقة تاريخية يستطيع أي دارس ممحص للتاريخ الإسلامي التأكد منها بسهولة. إن الإشارة إلى هذه الحقيقة هي ليست علامة تحيز. ولعل الحكم الوحيد الذي أصدرته هو عكس ما اتهمني به احمد، لأنني انتقدت مفكري السنة لتأثرهم غير المبرر بالفكر الشيعي في هذا المجال. ولا يعني هذا التأثر إن علماء السنة لم يرجعوا إلى القرآن والسنة كما يستنتج أحمد، إلا أن القرآن والسنة لا يقولان الكثير عن مؤهلات الحاكم. وما وصل إلينا في هذا الخصوص لا يتعدى استنتاجات وتفسيرات لما أجمله القرآن والسنة وتاريخ صدر الإسلام، وهي تفسيرات تم التوصل إليها على خلفية من الصراع والجدل بين المدارس المتنافسة التي كانت المدرسة الشيعية أبرزها، على الأقل في المرحلة الأولى.

ويزعم احمد أنني فشلت في تقديم الدليل على قولي إن المسلمين رأوا الخليفة قائما مقام النبي، أو على زعمي بأن الحكام الذين أعقبوا الخلفاء الراشدين كانوا لا يحبذون نصح الناصحين. إنا لم أرَ أن الادعاء الأول كان بحاجة لدليل إثبات، حيث أن تسمية الحاكم "خليفة رسول الله" في حد ذاتها أبلغ دليل على مفهوم هؤلاء للخلافة. لقد كان التضمين واضحا بما فيه الكفاية. لكنني سأقدم هنا مقولة عبد الملك بن مروان حين قال في عام 75 للهجرة في خطاب له في مكة: "إنكم تكلفوننا أعمال الأولين ولا تسيرون سيرتهم. والله لا اسمع رجلا يقول لي ‘‘اتق الله’’ ألا ضربت عنقه". ولم يكن أغلب الحكام الآخرين بهذا الصراحة، إلا أنهم مارسوا ما أعلنه عبد الملك.

أما فيما يتعلق بالجدل حول مسألة أن الأمة عاملت الحكام بتقديس زاد على الحد المعقول، فإنني أود مخلصا لو أن احمد استشهد بمقولة نظرية أو وقائع تاريخية تثبت أنني على خطأ. فلا شيء أحب إلي من ذلك، ولكنني أخشى أن هذا من الصعوبة بمكان. ولا شيء أيضا أحب إلي من أن يثبت احمد (أو أي شخص آخر) خطأ انتقادي للحركات الإسلامية الحديثة وممارساتها. ولكني أحب هنا أن أؤكد أنني لم أصف الإسلاميين بالفاشية، ولكن أخشى أن ما أوردته من افتتان رواد الحركات الإسلامية الحديثة بالفاشيين، كالنماذج البلشفية، تؤيده الأدلة الموثقة أرشيفيا. ويمكنني في هذه العجالة أن أورد حرفيا ما كتبه المودودي في هذا الخصوص،حيث قال في عام 1939 عن الدولة الإسلامية:

"من الواضح أن الدولة من هذا النوع لا يسعها أن تحصر مجال عملها. وأسلوب هذه الدولة كوني شامل ومحيط بكل مجال... فهي تسعى لتشكيل كل جوانب الحياة والنشاط بقيمها الأخلاقية وبرامج إصلاحاتها الاجتماعية... وإذا نظرنا إليها من هذا المنظور فإن الدولة الإسلامية تحمل بعض الشبه للدول الفاشية والشيوعية". (سيد عبد الأعلى المودودي، ***القانون والدستور الإسلاميين***، لاهور: المطابع الإسلامية، 1969، ص. 140)

ومثل هذه المقارنات تبثّ الذعر في نفوسنا اليوم. ولكن في عام 1939 ، عندما أطلق المودودي والبنّا هذه الملاحظات، كانت الأشياء مختلفة. فشرور الأنظمة الفاشية والبلشفية لم تكن واضحة تماما حتى للناس في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

ويتهمني أحمد مرارا بأنني وقعت تحت تأثير الليبرالية الغربية، ويصفني بأنني من "المثقفين المستغربين" – أي المتأثرين بالغرب. ثم يذهب بعيدا إلى الحد الذي يقول فيه بأنني لا "أخفي شكوكي حول علو الإسلام فوق الأنظمة الأخرى". وانأ اعتقد بأنه لو لم يكن لدي اقتناع بقوة الإسلام وقيمته لما كلفت نفسي عناء كتابة هذا الكتاب في المقام الأول. وقد لا يكون من الضروري الخوض كثيرا في تهم "الاستغراب"، ولكني أحب أن أؤكد هنا أن المسلم ينظر في كل الأفكار الإنسانية، ويقبل منها ويترك. ولكن المعيار الذي يقيم به هذه الأفكار هو ثوابت الإسلام. فنحن لا نرفض الأفكار لأنها جاءت من الغرب، كما لا نقبلها لهذا السبب فقط أيضا. إن إلقاء الاتهامات جزافا حول الاستغراب أو المروق لا يجدي نفعا. فعلى الناقد أن يدخل في الأفكار التي يختلف معها ويحاول أن يثبت خطأها إن أمكنه ذلك.

ما حاولته في هذا الكتاب الصغير، كما لاحظ احمد نفسه، هو تحريك الحوار بالتدليل على أن الفكر والممارسة الغربية الحديثة حين يؤخذان ويقيمان في ضوء ما تراكم من تراث الأمة العملي والنظري، قد يساعدان في إنارة الطريق إلى الأمام. وحين أقول إن الدولة الديمقراطية الحديثة، كإطار للعمل السياسي، تتفوق على معظم، واستطيع إن أقول جميع، السوابق في الإسلام و خارجه، ما عدا الخلافة الراشدة، فإن هذا من الصعب الجدال فيه. إن الإطار السياسي الذي يوفر ضمانات قانونية ومؤسسية وأخلاقية للحقوق والحريات الأساسية هو أقرب إلى نموذج الخلافة الراشدة من حكم يزيد أو الحجاج ممن أزهقوا مئات الآلاف من أرواح العباد بدون حتى محاكمة.

وقبل دقائق فقط من كتابة هذه السطور كنت أطالع كتابا في الدين الإسلامي، ورأيت في صفحة واحدة منه وصف لمعركة قتل فيها خلال أشهر معدودة أكثر من خمسين إلف شخص، من بينهم ثلاثمائة من المعارضين العزّل، قتلوا بربط كل واحد منهم إلى نخلتين ثم قطعه إلى نصفين. ولعله لم يمر عام واحد على الأمة الإسلامية منذ مقتل عثمان بن عفان في عام 35 للهجرة إلا وشهدت مثل هذه الصراعات الدموية المدمرة وما رافقها من مآسي.

حينما نؤكد هذا لا نريد أن نقول إن الليبرالية الغربية تتفوق على الإسلام، بل نريد أن نلفت النظر إلى أن المسلمين لم يتمكنوا من الارتفاع إلى مستوى مبادئ الإسلام، والسبب الأساسي في ذلك هو غياب المؤسسات مثل تلك السائدة حاليا في الديمقراطيات الحديثة. فلو أن فكرة البرلمان المنتخب قد اكتشفت في عام 35 للهجرة، لكنا قد نجونا من حروب أهلية كثيرة والموت الاعتباطي للكثير من المسلمين البارزين.

وبالطبع فنحن لا نقول إن الديمقراطية هي شفاء لكل الأمراض الاجتماعية والسياسية. لكن الدروس والعبر من تطور المؤسسات السياسية الحديثة وكيف نجحت في احتواء العنف تحتاج إلى دراسة متأنية. واحمد لا يخالف في قيمة المبادئ الديمقراطية من حرية وعدل واحترام للقانون. في الواقع أن جدله ينصب على أن هذه الأفكار "الغربية" كان لها ما يدعمها بشكل كبير في الإسلام. والذي نختلف فيه هو كيف يمكن أن نجسد هذه القيم، التي نتفق على غيابها عن مجتمعاتنا، في الواقع الإسلامي اليوم. ولقد كان لأسلافنا العذر لأنهم فشلوا في خلق المؤسسات التي كان من شأنها لو قامت أن تتجنب الفوضى التي ميزت أكثر فترات التاريخ الإسلامي، أما نحن فلا عذر لنا إطلاقا اليوم.

عبد الوهاب الأفندي

لندن

1994

ملحق 2

إعادة قراءة "نموذج دمشق":
الإحيائية وعدم استقرار جمهوريات ما قبل الحداثة

في أواخر عام 1987، في الوقت الذي وصل فيه البرلمان الإيراني ومجلس الشورى المؤلف من 12 عضوا إلى طريق مسدود حول التشريع المتعلق بدور الدولة في الاقتصاد، طلب هاشمي أكبر رفسنجاني، المتحدث باسم البرلمان في ذلك الوقت، من القائد الأعلى للثورة، آية الله روح الله الخميني، التدخل لحل الخلاف. كان مجلس الشورى، الذي يخوله الدستور للتحقق من مطابقة القوانين للشريعة الإسلامية، معترضا على القوانين المقترحة بسبب تأثيرها السلبي على حقوق الملكية الفردية، أما الحكومة فكانت تريد الحصول على صلاحيات أكبر للتدخل في الاقتصاد لتحقق بعضا من برامجها الاجتماعية. وكان البرلمان يساند الحكومة في هذا القضية. ونجم عن ذلك مأزق كبير أدى إلى الطلب من الخميني التدخل في الأمر.

وقد تدخل آية الله بالفعل ليساند الحكومة هذه المرة. وفي الوقت الذي أقر آية الله الخميني بأن ذلك التشريع كان مخالفا للشريعة الإسلامية، إلا انه قال بأنه من الجائز للحاكم أن يتجاهل قوانين الشريعة الإسلامية إذا فرضت المصلحة العامة ذلك. وقال الخميني بأن الولي الفقيه، وبحسب مبدأ ولاية الفقيه، بإمكانه تجاهل الشريعة الإسلامية للحفاظ على المصلحة العامة.

وفي معرض تعليقه على قرار الخميني في إحدى خطب الجمعة ألقاها في طهران، حاول الرئيس الإيراني آنذاك علي خامنئي أن يشرح المبدأ الذي قام عليه ذلك القرار. قال خامنئي إنه من الجائز للحاكم أن يتجاهل بعض القواعد الإسلامية المحددة، شرط أن يبقى محافظا على القوانين العامة للشريعة ولا يناقض أيا من الشرائع الإسلامية الأساسية. وبعد بضعة أيام، في السادس من يناير (كانون الثاني) من عام 1988، أطلق الخميني رسالة توبيخ بحق الرئيس، قائلا بأن الرئيس قد أساء فهم القرار بشكل كامل. وكتب الخميني في تلك الرسالة قائلا بأن الحكومة الإسلامية هي أهم قانون سماوي وإن حمايتها أهم من كل الواجبات الدينية الأخرى. ومن أجل حماية الدولة الإسلامية

فمن حق الإمام أن يعلق أو يمنع كل الواجبات الإسلامية الأخرى، بما فيها الواجبات الأساسية مثل الصلاة والصوم والحج (والتي تعد "أركان الإسلام"). ومن حقه كذلك هدم المساجد إن كان ذلك ضروريا. أطلق الخميني على هذا المبدأ اسم ولاية الفقيه المطلقة.[64]

إن ما عبّر عنه ذلك القرار بشكل فاعل هو أن الدولة لا تخضع لقوانين تأتي من خارجها. وقد تم إدخال ذلك المبدأ بعد ذلك بوقت قصير في دستور 1989 المعدل، وتم تشكيل مجلس المصلحة وأنيطت به مهمة تشخيص مصلحة النظام، والذي أصبح منذ ذلك الحين القيمة العليا التي يخضع لها كل الاعتبارات الأخرى، بما فيها القوانين والمبادئ الإسلامية.

هل انتهى حلم الدولة الفاضلة؟

يرى عدد من المعلقين بأن هذا الإعلان الواضح لسيادة المعايير العلمانية التامة، وبالتحديد لسيادة مصلحة الدولة، بصفتها المحكم النهائي لإدارة شؤون الدولة الإسلامية المزعومة قد أشار إلى "إفلاس النظام الإيراني،" وكان إشارة واضحة للطريق المسدود الذي يجد الإسلام السياسي نفسه فيه.[65] وقد قال هؤلاء المعلقون بأن "فشل الإسلام السياسي" الذي نجم عن ذلك يؤكد عقم "الخيال السياسي الإسلامي" الذي تأسست عليه فكرة الدولة الإسلامية. وكانت هذه الفكرة "تحت سيطرة نموذج واحد فحسب: وهو نموذج مجتمع المؤمنين الأول في زمن النبي وزمن الخلفاء الأربعة"، وأعطت المحاربين المثل الأعلى في "مجتمع المساواة وعدم التمييز تحت رعاية رجل لم يضع التشريعات بل أوصل الوحي." [66] مع ذلك، وحيث أن هذا النموذج، الذي نفى وجود سياسة مستقلة، قد فُقِدَ للأبد ولا يمكن استعادته، فإن الآراء السائدة مالت إلى رفض شرعية أي نظام سياسي قائم، وبذلك جعلت هذه الفكرة عنصرا لعدم الاستقرار المتواصل.[67]

على أي حال، فقد عانى سعي الإسلاميين من أجل إعادة تشكيل النظام الإسلامي من حلقة مغلقة لا مفر منها: فلكي تشكّل مجتمعا إسلاميا فاضلا لا بد من وجود دولة فاضلة؛ مع ذلك، فإن هذه الدولة لا يمكن تأسيسها إلا من قبل قادة فاضلين يساندهم مجتمع فاضل. فضلا عن ذلك، فإذا أسست

[64] ارجوماند، سيد أمير (1988)، ***العمامة بدل التاج: الثورة الإسلامية في إيران*** . أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، الصفحات 182-183.
[65] كبل، جيليس (2002)، ***الجهاد: طريق الإسلام السياسي***، لندن: أي بي تاوريس (ترجمة: انتني ف. روبرتس)، الصفحات 367-8.
[66] روي، اوليفر (1994)، ***فشل الإسلام السياسي*** (لندن: أي بي تاوريس) (ترجمة كارول فولك)، ص. 12.
[67] روي، المصدر السابق، الصفحات 12-14.

هذه الدولة، وحيثما أسست، فإنها ستذوي سريعا، فما أن تؤسس الدولة الإسلامية فإن العدالة لا تنتج عن أفعال الدولة بقدر ما تنتج عن تضافر أناس فضلاء يلتزمون تلقائيا بالشريعة دون أي ضغط خارجي. إن الدولة تقوم بدور تربوي بحت، وهو جعل الناس أتقياء وبذلك فإن الانسجام سيتحقق تلقائيا بين الناس. إن الدولة ليست وسيطا بين المواطنين؛ فالدولة لا تبني مجتمعا مدنيا. كلما أصبح المجتمع فاضلا بشكل أكبر ذوت الدولة بشكل أسرع.[68]

لكن قبل أن يحدث هذا يجب أن تتم الدائرة دورتها: "إن المجتمع الإسلامي لا يتواجد إلا من خلال السياسة، لكن المؤسسات السياسية تعمل كنتيجة لفضيلة الناس الذين يديرونها، وهي فضيلة لا يمكن نشرها إلا إذا كان المجتمع مسلما بالأساس. إنها حلقة مفرغة."[69] وهنا نصل إلى نهاية مغلقة تصف كذلك "حدود تسييس الدين، أيا كان ذلك الدين."[70]

إن وصف روي لمأزق الإحيائيين الإسلاميين ليس دقيقا تماما. إن الجاذبية الموجودة في مبدئية النموذج الإسلامي المبكر هي أكثر تعقيدا من ذلك، وهو موضوع سنعود إليه لاحقا. من ناحية أخرى، إن هذا المأزق لا يختص بالنماذج الدينية للدولة لوحدها بل يشمل كل مشروع سياسي أخلاقي. لقد تميز الجدل السياسي الحديث بالتمحور حول حلّين بديلين للمشكلة.

عدّت النظرة الأولى، التي اعتنقها كتاب من أمثال ابن خلدون وميكيافيللي وهوبز، المجتمع بأنه بالأساس لا أخلاقي، أو انه على الأقل ما قبل الأخلاقي. إن المجتمع هو ميدان لصراع عنيف من أجل البقاء بين الأفراد أو المجموعات المهتمة بمصالحها الذاتية، حيث أن كل الوسائل مسموح بها والقوة الوحشية لها القول الفصل في النهاية. لذلك فمسؤولية الدولة هي أن تغرس قدرا من النظام في ميدان الذاتية المطلقة المجرد من القانون. ولأجل هذه الغاية قد يكون على الدولة أن تجاري شر مواطنيها المتمردين وتعفي نفسها من الالتزام بالقيود الأخلاقية، لأن ذلك قد يعيق جهودها لإحلال النظام في المجتمع وتمكين الحياة المتمدنة من الوجود والاستمرار.

---

[68] روي، المصدر السابق، ص. 62.
[69] روي، المصدر السابق، ص. 60.
[70] روي، المصدر السابق، ص. 23.

إما النظرة الثانية، التي لخصها الليبراليون الذين يميلون إلى لوك وبنثام وميل وآخرين، فترى العكس: إن الدولة هي مستودع اللا أخلاقية وهي تسعى إلى الهيمنة، بينما المجتمع (يسمى حاليا "المجتمع المدني") هو منبع الخير. لذلك فإن الدولة، والذين يملكون السلطة فيها، يجب معاملتهم كمتهمين ووضعهم تحت المراقبة المستمرة من قبل نواب يمثلون مختلف المجموعات الاجتماعية.

إن النظرة الإسلامية السائدة حاليا (وهي تشمل "الإسلاموية" وكذلك النزعة الأعم التي يسميها روي "الخيال السياسي الإسلامي") تميل في الواقع، على عكس ما يراه روي، إلى تفضيل نموذج هوبز على النموذج المنافس. وبعيدا عن تأييد أفول الدولة والاعتماد على المجتمع الفاضل، كان المنظرون الإسلاميون منشغلين بوضع أنظمة الوصاية لكبح الجماهير المشكوك في فضيلتها الفطرية. إن هذا النظام، إن اتخذ شكل الخليفة أو الفقيه أو مجلس العلماء، يجب أن يكون خارج المجتمع و يحتل مكانا أعلى منه نوعا ما. إن الفكرة هنا هي أن المجتمع حينما يترك بنفسه بلا وصي مناسب ليتخذ شكل الحاكم الفاضل، لربما ينحدر نحو الخطيئة والفوضى. إن المجتمع الفاضل الذي يمتلك في الظروف المثالية حاكما فاضلا سيشكل بالطبع حلقة فاضلة، حيث يستمر الحاكم بتوجيه المجتمع إلى طريق الفضيلة في الوقت الذي يعدو فيه المجتمع إلى الفضيلة بإرادته. هكذا كانت النظرة إلى نموذج الخلافة الراشدة. ولم يكن هناك شك أبدا بأفول تلك الدولة، لأن اليقظة ضرورية دائما.

لذلك لا يمكن تلخيص جوهر المأزق الإحيائي بالحلقة المفرغة التي طرحها روي، لأن القادة الإسلاميين كانوا واضحين حول أولوية المجتمع الفاضل، ولطالما تذكروا نموذج النبي في تشكيل مجتمع كهذا من عالم الجاهلية دون الحاجة إلى دولة. وكان من المفروض أن تنمو الدولة عضويا من المجتمع حالما تصل إلى كتلة حرجة. إن المشكلة التي واجهها هؤلاء المنظرون تكمن في إيمانهم بالأوهام المتواترة بأن هذا المجتمع قد وجد فعلا، وكل ما كان يجب فعله هو إدارة هذا المجتمع وإقناعه بتسليم إرادته تماما للوصاية المفروضة عليه، والتي ستأخذ على عاتقها مهمة المحافظة على إبقائه مجتمعا فاضلا.

وبهذا الصدد يظهر أن الموقف المتشدد الخبيث الذي انتهجه المودودي وقطب ثابتا ومسالما بطبيعته في ذات الوقت، لأننا إذا آمنا، كما آمن هذان الرجلان، بعدم وجود مجتمع مسلم بحق، فإن ما كان مطلوبا هو تأسيس هذا المجتمع عن طريق الوسائل السلمية وذلك بتبليغ الرسالة حتى التمكن من جمع عدد كاف من الأتباع لإنشاء مجتمع قابل للحياة. لكن إذا آمنا، مثلما آمن البنّا والخميني وآخرون، بأن المجتمع الفاضل موجود أصلا، لكن أما انه لم يتعرف إلى نفسه بعد، أو إنه كان بانتظار القيادة الصحيحة، فإننا عند ذاك ندخل في الصراع مع الخصوم لانتزاع هذه القيادة. إن هذا الإيمان بالدور الخارق والقادر على التغيير الذي تضطلع به القيادة الفاضلة ذات الكاريزما هو الملهم لحركات النشاط (التنازعي) الحالية.

نموذج الخلافة

لا يعود أصل هذا المعتقد إلى الحنين إلى نموذج العصر الذهبي للخلافة الراشدة، بل إلى إلهام حركة إحيائية مبكرة حيث بدا تغيير بسيط في قيادتها وكأنه أحدث معجزة خارقة. إن الشخص المهم الذي ألهم هذه النظرة هو الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، المعروف أيضا بعمر الثاني (99-101 هجري، 717- 720 ميلادي)، والمشهور بضميره الحي ودقته المفرطة وحماسته للإصلاح، وهي سمات نظر إليها المؤرخون بشكل رومانسي حالم لأنها ناقضت بشدة سلوك السلالة الحاكمة التي انحدر منها. وإذا لم يكن بإمكاننا أن نطلق عليه الإسلامي الأول، دون أن نقع في مفارقة زمنية، فإن عمر الثاني يعد إلى حد بعيد الشخص الذي حقق نجاحا كبيرا في محاولته استعادة النموذج الأول في ظل ظروف غير مؤاتية البتة.

إن الخصائص التي ركّز عليها عمر الثاني أصبحت عناصر لتعريف النموذج في أذهان الأجيال اللاحقة. لقد كانت النقطة التي بدأ منها عمر هي إصراره على الالتزام التام بالقرآن "بدون تعديل أو تحفظ أو اعتبار للأشخاص" كدليل لرسم سياسة الدولة وتطبيقها، وتأكيده على أن "واجب الحكومة الإسلامية الأول هو نشر الإيمان."[71] ومن الخصائص الأخرى هي القيادة الأخلاقية النموذجية، تأسيس نظام عادل ينظر إليه بهذا المعنى، تجنب اللجوء إلى العنف في علاقات المسلمين

[71] ه. أ. ر. غيب (1955)، "القرار المالي لعمر الثاني"، *ارابيكا*، المجلد الثاني، العدد 1، يناير، 1955، ص. 7.

مع بعضهم البعض، محاولة تعزيز إجماع مبني على القوانين الإسلامية، وتطبيق الدقة التامة والصارمة في تحصيل الأموال العامة وإنفاقها. ومن القضايا الأخرى التي أخذها بعين الاعتبار، ولكنه لم يتمكن من حلها، هي قضية اختيار القادة السياسيين. وكان على وشك إتمام اتفاقية سلام حول هذه القضية مع المتمردين الخوارج الذين لم يهدأ لهم بال، والذين أصروا على حق المجتمع باختيار قادته عند وفاة عمر فجأة.[72]

لقد حاول عمر الثاني، وكجزء من منهجه، أن يقلل النزاع مع غير المسلمين عن طريق سحب الجيوش التي أرسلت لمحاربة القسطنطينية وكذلك وضع ضوابط على القتال ضد الجيوش الأجنبية، مشترطا أن يتم عرض البدائل السلمية على هذه الجيوش أولا.[73] وكذلك حظر عمر الثاني التعذيب للحصول على الاعترافات من المشتبه بهم وكل شكل من أشكال العقوبات غير القانونية أو المفرطة، ومنع بالأخص العنف ضد المعارضين السياسيين ومنتقدي النظام. ووصل به الأمر إلى التأكيد على انه لن يحاول أن يتابع إصلاحاته إذا تضمن ذلك إراقة الدماء، وعنّف ولاته الذين طلبوا موافقته لاستخدام سياسات قاسية ضد المنشقين أو المشتبه بهم.[74]

إن تقييد استخدام العنف كأداة في السياسة يعد السمة المميزة لنموذج الخلافة الأصيل كما ظهر في عهد أبي بكر (11-13 هجري، 632-634 ميلادي) وعمر الأول (13- 23 هجري، 634-644 ميلادي). لكن هناك مفارقة في هذا الأمر، لأن تأسيس الخلافة، وبرغم كونه مثالا نادرا وربما فريدا أيضا للدولة الأخلاقية، لم يكن خاليا من العنف. فهذا النموذج ظهر للوجود في الواقع بعد سلسلة من الحروب الحادة جدا والتي عرفت بـ "حروب الردة". فأبو بكر، الذي نودي به الخليفة الأول للنبي، اتخذ موقفا مقاتلا ضد القبائل التي رفضت الاعتراف بسلطته وشن حربا ضروسا ضد المتمردين إلى أن هزمهم ونجح في إعادة توحيد شبه الجزيرة العربية تحت قيادته.[75]

وبغض النظر عن هذا الاستخدام للعنف في البداية لترسيخ سلطة الدولة (حيث أن المتمردين لم يرفضوا حكم أبي بكر فقط، بل رفضوا فكرة أن تقودهم سلطة مركزية في المدينة)، فإن أبا بكر

---

[72] سيد الاهل، عبد العزيز (1969)، ***الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز***، بيروت: دار العلم للملايين، ص. 202.
[73] غيب، مصدر سابق، الصفحات 3 و8؛ انظر كذلك هيو كينيدي (1986)، ***النبي وعصر الخلافة***، لندن: لونغمان، ص. 107.
[74] سيد الاهل، مصدر سابق، الصفحات 128 و 170.
[75] كينيدي، مصدر سابق، الصفحات 52-57.

وعمر الأول لم يستخدما العنف ليفرضا سلطتهما الشخصية، ولم يكونا بحاجة إلى ذلك. ولم يكن لهما حتى حراس شخصيون. لكن هذا المبدأ تم استخدامه بتطرف عندما واجه الخليفة الثالث عثمان (23-35 هجري، 644-656 ميلادي) تحديا مباشرا لسلطته من قبل المتمردين المسلحين، لكنه رفض كل العروض من مناصريه لحمايته حتى بعد أن احتل المتمردون المدينة وحاصروا بيت الخليفة الشيخ.

إن ما يلفت النظر في طريقة عثمان المبدئية غير العنيفة هي أنها أصبحت الشأن الأول في مسألة الدولة. وفي هذا الصراع كان المتمردون هم من احتكر العنف وليس الدولة. ففي الوقت الذي استمر فيه عثمان بالدفاع عن قضيته بصخب، في الخطب والجوامع واللقاءات والرسائل التي بعثها للولايات وللحجاج في مكة، أعطى تعليمات صارمة يمنع فيها إراقة الدماء للدفاع عنه. إن هذه العلاقة المقلوبة بين ضبط النفس الذي مارسته الدولة والعنف اللا محدود الذي مارسه أولئك الذين نصّبوا أنفسهم كمؤيدين للإصلاح كان لها أثر دائما على السياق اللاحق في السياسة الإسلامية، لأنه أصبح نقطة الانطلاق لحلقة طويلة من العنف والعنف المضاد الذي لم يكن للأثر المقيد لعنف الدولة المشروع أي مكان فيه.

وعقب قتل عثمان وتسنم علي للسلطة (35-40 هجري، 656-661 ميلادي)، بدأت هذه المعادلة بالتغير، فقد قضى علي أغلب فترة حكمه يقاتل أولئك الذين تحدوا حقه في القيادة. ومما يثير الاهتمام أن مستوى عنف الدولة تناقص بشكل ملحوظ في القسم الأول من حكم الأمويين. فبالرغم من سمعة معاوية الأول (41-60 هجري، 661-680 ميلادي)، وهو مؤسس السلالة الأموية، بأنه سياسي متحجر القلب، إلا أنه لم يكن يتميز بالعنف المفرط، بغض النظر عن قضية تمرّد العراق، حيث لم يكن واليه زياد (44-53 هجري، 664-673 ميلادي) ذلك المتورّع الذي يتوانى عن العنف. لقد اعتمد معاوية بشكل اكبر على مناوراته السياسية المتسمة بالدهاء واستخدام الأموال العامة لاستقطاب المناوئين الأقوياء أو تحييدهم.

مع ذلك، فقد كان عهد يزيد ابن معاوية (60-64 هجري، 680-684 ميلادي) دمويا جدا، وبلغ ذروته بقتل حفيد النبي الحسين بن علي (عام 61 هجري، 689 ميلادي) وأباحت قواته الحاقدة نهب المدينة (في عام 63 هجري، 683 ميلادي). ووصل الاعتماد على القسوة والعنف إلى ذروته في عهد عبد الملك بن مروان (64-86 هجري، 684-705 ميلادي) وأولاده، وبالأخص تحت سلطة

واليه على العراق الحجاج بن يوسف (75-95 هجري، 694-715 ميلادي)، الذي أصبح اسمه مثلا للقسوة والعنف المفرط. وقد تصادم عمر الثاني بشكل مباشر مع الحجاج عندما كان عمر واليا على المدينة في عهد ابن عمه الوليد، حينما اتهمه الحجاج بتوفير ملاذ آمن للمنشقين العراقيين الهاربين من اضطهاد الحجاج. وقادت هذه الاتهامات إلى طرد عمر من منصبه كوالي للمدينة، وأثرت على تفكيره في الفترة اللاحقة.[76]

خلال عهد عمر الأول أدخلت بعض المعايير الصارمة جدا على ممارسة السلطة العامة، مثل منع الأقارب المقربين من شغل مناصب عليا في الدولة أو استلام منافع خاصة من الخزانة العامة. وأنقصت المنافع الشخصية للحاكم إلى مستوى المواطن العادي، وأضيف إليها خصومات أخرى في أوقات الضيق، كما حصل في عام المجاعة سنة 18 للهجرة. ولم يعين الحاكم حراسا شخصيين أو بطانة خاصة، وكان صرف الأموال العامة يتم بشفافية تامة.

من الإصلاحات الجوهرية الأخرى التي قدمها عمر الأول، والذي كانت له آثارا هائلة على خلفائه، وأحدث انتقالا حاسما بالابتعاد عن متطلبات سياسة القوة التي كانت مقبولة حتى في زمن النبي. لقد كان من المعتاد خلال الفترة السابقة إظهار الاحترام للأشخاص الأقوياء، مثل زعماء القبائل والأعيان الآخرين. وحتى القرآن أقر بهذه الضرورة بتشريعه مبدأ المؤلفة قلوبهم، الذين بإمكانهم الاستفادة من أموال الدولة بشكل قانوني. وقد كان النبي كذلك يمنح رؤساء القبائل المؤثرين مميزات مادية و رمزية اعترافا منه بمكانتهم. لكن عمر الأول، وفي حملته المتصلبة لتأسيس دولة أخلاقية، ألغى هذا المبدأ خلال فترة حكمه، قائلا بأن الدولة الإسلامية قد أصبحت قوية بما فيه الكفاية للاستغناء عن الحاجة إلى التودد لأي شخص كان لكسب تأييده، أيا كانت قوة ذلك الشخص.[77]

لقد بدأ النظام بالانحلال والتفكك خلال الجزء الأخير من عهد عثمان، ولم يكن السبب الأساس في ذلك خطأ ارتكبه عثمان. إن التوسع السريع لدولة المدينة لتصبح إمبراطورية خلق الكثير من المشاكل الجديدة، حيث أصبحت إدارة الدولة المتوسعة معقدة لدرجة تفوق تدابير نموذج دولة

[76] هاوتنغ، ح. ر. (1987)، ***السلالة الأولى في الإسلام: الخلافة الأموية 661-750 ميلادي*** (كاربونديل، الينوي: مطبعة جامعة الينوي الجنوبية)، ص. 77؛ وسيد الأهل، مصدر سابق، الصفحات 60-63.
[77] العقاد، عباس محمود (1943)، ***عبقرية عمر***، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ص. 223.

المدينة في ذلك الوقت. وفي نهاية المطاف أدت حركات التمرد التي أحدثها سكان ولايتين رئيسيتين، وهما العراق ومصر، إلى انهيار نموذج الخلافة/ دولة المدينة.

لكن التمرد نشأ كذلك على خلفية أزمة أكبر، وهي أزمة الشرعية، التي يتفق الكثيرون على أنها نشأت بسبب خروج عثمان بشكل ملحوظ عن نموذج الخليفة الأصلي كما بناه الشيخان أبا بكر وعمر الأول. وقد وضع المتمردون مطالب محددة تتعلق بالعدول إلى السياسات السابقة التي ضمنت معاملة عادلة ومتساوية للجميع، و أرادوا من عثمان أن يتخلى عن المحسوبية ومحاباة أقاربه وأن يعين ولاة يتمتعون بقبول أكبر من وجهاء المناطق الغنية.

لقد كشفت هذه الأزمة عن خلل رئيس في النموذج الأصلي الذي لم يمتلك نصا لحل نزاعات من هذا القبيل. فلجوء أبي بكر للقوة لإخضاع أبناء القبائل المتمردين الذين رفضوا الاعتراف بسلطته كان له ما يبرره في العقيدة الدينية، لأن الكثير من تلك القبائل انضمت لمجاميع غير مسلمة أو ارتدت عن الإسلام تماما، مما جعل القتال ضدها معركة لاستعادة سلطة المجتمع الإسلامي وليس سلطة الخليفة. مع ذلك فإن منتقدي عثمان لم يرتدّوا عن العقيدة، بل طرحوا أنفسهم كمدافعين عنها، واتهموا الخليفة الطاعن بالسن بخيانة المبادئ الأساسية للإسلام. لذلك يمكننا أن نطلق عليهم "المحاربون الإسلاميون" الأوائل.

لكن التمرد، وبدلا من أن يعيد النموذج السابق، أنذر بانهيار النظام. ففي حين أن عهد علي، الذي تلا عهد عثمان، ينظر إليه من قبل السنّة على أنه استمرار للخلافة الراشدة (ومن قبل الشيعة على أنه بدايتها)، فإن ذلك العهد القصير والعاصف كان محاولة فاشلة لاستعادة النموذج، وقد أبرز بشكل أكبر مواطن الضعف في ذلك النموذج كما كان يفهمه الناس حينذاك. فعلي لم يتمكن أبدا من فرض سلطته على الأراضي الإسلامية بكاملها، لأنه واجه تحديا منذ البداية من قبل الحزب المناصر لعثمان، والذي كان يقوده معاوية، وكذلك من قبل فصائل أخرى تكوّنت من أنصاره الذين انشقوا عن معسكره. وهذه المجموعة، التي أطلق عليها اسم الخوارج، هي مجموعة من الأنصار السابقين المتعصبين لعلي والذين خاب أملهم، واتهموا علي بأنه أعطى الكثير من التنازلات لخصومه. لقد كان علي مجبرا على التخلي عن مركز الخلافة في المدينة ويتمركز في العراق، ليواجه بعد ذلك مباشرة

سلسلة من التحديات التي لم تنتهِ إلا بقتله عام 40 للهجرة، 661 للميلاد. ثم عقد ابنه الأكبر الحسن صفقة مع معاوية، والتي زادت التشرذم بين أنصاره المتقلبين.

مشكلة عدم الاستقرار "الجمهوري"

رأى بعض المحللين الصراع الذي قاد إلى انهيار نظام الخلافة على أنه محاولات قام بها أعيان متحصنين في مناطقهم لحماية "المواقع والمصالح التي فقدوها أو كانوا على وشك أن يخسروها."[78] لقد كانت الارستقراطية الدينية التي منحها عمر بعض السلطة، وأولئك القادمين الأوائل إلى الولايات، يواجهون تهديدا من صعود سادات القبائل القدماء، والذين هُمشوا بظهور الإسلام. و قيل كذلك بأن أشراف الأقاليم والأمصار وساداتها شعروا بالتهديد بسب السياسيات المركزية التي انتهجها عثمان.[79]

قد لا نُحسن الوصف عندما نقول أن سياسات عثمان، كالمحسوبية، زادت من المركزية على العكس من سياسات عمر، إذ لا يبدو أن شكاوى المتمردين تركزت على هذه القضية. لقد كانت شكواهم تدور حول قيام عثمان بمنح ولاته حرية تفوق الحد. ونتيجة لتواضع قنوات الاتصال في الإمبراطورية الواسعة، وموقف عثمان المتساهل مقارنة بسياسة عمر النشطة المتشددة، بدت المشكلة وكأنها الاستقلالية الكبيرة التي تمتع بها ولاة عثمان، وليس العكس.

على أية حال، فقد مرّ نموذج المدينة بقوى مزعزعة جبارة كان السبب الرئيس ورائها هو التوترات الداخلية بين الرؤية والواقع. لقد انبثق نموذج المدينة من الصراعات التي تلت وفاة النبي، وتم تشكيله من خلال الموقف المركزي المتشدد الذي تبناه أبو بكر، الذي كان يرى أن وحدة المجتمع كانت تعتمد على انصياعه لسلطة مركزية. لكن نجاحه في قمع التمردات ضد هذه السلطة أطلق الآليات التي قادت إلى التوسع الخطير في الأقاليم التي كان يسيطر عليها المسلمون وتشتيت رعايا الدولة، الذين كانوا يتألفون بشكل رئيس من العرب المسلمين، في الأقاليم الجديدة. وكذلك بدأت أعداد كبيرة من معتنقي الدين الجديد، والذين كانوا يتمتعون نظريا بنفس الحقوق التي تمتع بها المسلمون

[78] هايندز، مارتن (1996)، ***دراسات في التاريخ الإسلامي المبكر*** (برينستون: مطبعة جامعة برينستون)، الصفحات 45-46.
[79] هايندز، ص. 52.

العرب، تتكاثر في المراتب العليا في المجتمع. ونتيجة لذلك ظهرت التوترات بسبب الاستقلالية المتنامية للولايات وللولاة المحليين وصعوبة التواصل مع المركز. وكانت بعض الأقاليم، مثل مصر والعراق، المصدر الرئيس لعائدات الدولة، وكان للبعض الآخر، مثل سوريا، ثقل مهم سياسيا وعسكريا بسبب موقعها كإقليم حدودي بمواجهة الإمبراطورية البيزنطية. لقد منحت النزعة المركزية الخليفة ميزات خاصة وأعطته السلطة العليا مقابل الاستقلال الفعلي للأقاليم، في حين أن البعد عن المركز جعلت من الصعوبة إيصال الشكاوى ضد الولاة إلى المركز.

لقد وضعت التوترات الناجمة عن ذلك ضغطا كبيرا على النموذج الأصلي، والذي اعتمد إلى حد كبير على قبوله لدى المواطنين المتوحدين، الذين كانوا يتمتعون بفرص التواصل الفعال، وغالبا ما كان هذا التواصل وجها لوجه وبشكل يومي. وكذلك اعتمد هذا النموذج على احترام السلطة المركزية الشرعية. وفي السنوات ألاثنتي عشرة التي تلت مقتل عمر على يد عبد فارسي سابق دفعه سخطه إلى ذلك الفعل، عانت سلطة الخليفة وتماسك المواطنين من تآكل خطير، في الوقت الذي واجهت فيه قنوات الاتصال انهيارا تاما.

لذلك، لا يمكننا أن نعزو عدم الاستقرار الذي ميّز نموذج المدينة بكل بساطة إلى سمته الطوباوية المزعومة، لأن عدم الاستقرار هذا كان سمة ميّزت كل التجارب الجمهورية والديمقراطية في فترة ما قبل الحداثة، من روما و أثينا إلى جمهوريات عصر النهضة الايطالية، وكان كذلك قدر أغلب الجمهوريات الحديثة في العالم حتى الربع الأخير من القرن الماضي.

ومن المثير للاهتمام أن نشير هنا إلى التشابه المثير للدهشة بين تجربة الجمهورية الرومانية والخلافة الإسلامية في لحظة انهيارهما. إن قتل قيصر على يد تحالف ظرفي نشأ حول الفكرة المثالية في حماية الجمهورية من تهديد طموحات ملكية يشبه نوعا ما مقتل عثمان على يد تحالف مشابه رفع راية استعادة الخلافة الحقة وحمايتها من انتهاك الامتيازات المشابهة للامتيازات الملكية الممنوحة لمن كانوا سادات قريش قبل الإسلام. والدور الذي لعبه اوكتافيوس كقريب قيصر المفجوع، يشبه دور معاوية المنتقم للخليفة، والدعاية التي استخدمت لحشد التأييد كانت مشابهة في محاولتها الاستيلاء على شرعية الملكية/الخلافة التي كانت تعمل على هدمها واستبدالها بنظام إمبراطوري جديد. لذلك لم يكن من المفاجئ أن يطلق نقاد معاوية، مباشرة، على نظام حكمه نظاما قيصريا.

وكان هناك اتجاه آخر كذلك مثلت فيه الأزمة في كلا المثالين تعارضا بين نموذجين "للاستعادة"، كان الأول معلنا بشكل صريح ، أما الثاني، وهو النقيض، فيمارس تأثيرا كذلك من وراء الكواليس، ويؤكد مطالبه الشرعية بالمقابل. في الوقت الذي طالب بروتوس و حلفائه باستعادة النموذج الجمهوري الأصلي، وطالب نقاد عثمان باستعادة النظام الذي أسسه أبو بكر وعمر، رفع خصومهم كذلك راية الدفاع عن نظام معياري موجود أصلا ضد المغتصبين المزعومين. لقد اعتمد معسكر اوكتافيوس و ماركوس انطونيوس على كاريزما قيصر، البطل الشعبي الذي أظهروه بشكل الضحية المظلوم، في حين أن المعسكر الأموي بقيادة معاوية دافع عن عثمان باعتباره الخليفة المظلوم الذي قتله مجرمون مغتصبون للسلطة. في كلتا الحالتين، كانت قوى معسكر قيصر/ ومعسكر الأمويين تعمل كذلك من موقع أفضلية نسبية، حيث أنها احتلت مواقع محصنة في الجمهورية/ الخلافة. كان هذا الحال أكثر وضوحا في موقف الأمويين و حلفائهم، والذين احتلوا مواقع رئيسية في السلطة خلال عهد عثمان، وكانوا يقاتلون من أجل حماية تلك المواقع أو استعادتها. وفي كلتا الحالتين، كذلك أخفت الكاريزما، أو ادعاءات الشرعية المصالح الارستقراطية التي لن تخدمها إلا استعادة الملكية أو تحويل الامتيازات الارستقراطية إلى ملكية.

"نموذج دمشق"

من العوامل المهمة الأخرى في انهيار نموذج الخلافة هو ظهور نموذج بديل لنظام الحكم كان يحمل وعدا بالاستقرار. ظهر هذا النموذج من دمشق، عاصمة إقليم سوريا. كانت دمشق تحت حكم معاوية، ابن أبي سفيان، زعيم قريش المعروف والعدو اللدود لمحمد حتى استسلام مكة عام 8 للهجرة/ 630 للميلاد. بعد ذلك عمل أبو سفيان وأبنائه بجد للتكفير عن عداوتهم طويلة الأمد للنبي، وشاركوا في حملاته العسكرية. وعمل معاوية نفسه كاتبا عند النبي، وأصبح أخاه الأكبر، يزيد، واحدا من قادة الجيوش في فلسطين وسوريا أثناء عهد عمر. وكانت أخت معاوية، أم حبيب، من الذين سبقوا لاعتناق الإسلام، وأصبحت إحدى زوجات النبي بعد وفاة زوجها الأول.

عُيّن معاوية واليا على دمشق في الأيام الأولى لخلافة عمر، واثبت جدارته في الحكم لدرجة أن عمر تركه في ذلك المنصب حتى نهاية عهده. وقد وسّع عمر نطاق حكم معاوية، وكذلك فعل

عثمان، إلى أن شمل اغلب مناطق سوريا العظمى.[80] ومثل بقية الولاة، نجح معاوية في حماية حدود الإقليم من الأعداء الخارجيين، أي الإمبراطورية البيزنطية العظيمة التي كانت حية ومعافاة، على عكس نظيرتها الإمبراطورية الفارسية. وقام معاوية كذلك بتوسيع تلك الحدود، وحقق العديد من الانجازات العسكرية، وكان أول والٍ يبني أسطولا بحريا ويشن حملات بحرية ناجحة، مبتدءا بغزو قبرص بالاشتراك مع والي مصر. أما اختلافه عن الولاة الآخرين فيكمن في نجاحه في الحفاظ على استقرار إقليمه و يبعده عن الشقاق الداخلي. وكان جنوده مخلصين له بتعصب، و كانت الشكاوى ضده كحاكم تكاد لا تذكر، إذ يمثل هذا برهانا على مهاراته السياسية والإدارية، إذا ما علمنا بالصعوبات التي واجهها الولاة الآخرون، خصوصا ولاة مصر واليمن والعراق. ومن الأمور المثيرة للاهتمام هنا أن أسلوب معاوية في السياسة الواقعية وتجاهله للالتزام الديني المتزمت (وقد انتبه عمر لإسرافه) لم يثر ذلك النوع من النقد الذي إثارته التجاوزات البسيطة التي ارتكبها رئيسه، الخليفة عثمان.

لم يكن معاوية متقشفا مثل عمر، بل أنه لم يتردد باستغلال المال العام للعيش بإسراف و توزيع الهدايا على الموالين له بحكمة وروية. لهذا فإن أسلوبه كان يتناقض بشكل جوهري مع النموذج الأخلاقي الذي أرساه أبو بكر وعمر، فهو لم يكن صارما تماما في تطبيق قوانين الخلافة ومبادئها، سواء كان ذلك في أمور الإكراه والعقوبة أو في صرف الأموال العامة، لأنه كان حذرا لئلا يثير عداوة اللاعبين الأساسيين أو القطاعات المهمة من الشعب، وكان حريصا على إنماء الولاء له. وكان معاوية كذلك معروفا بمهاراته السياسية والدبلوماسية المتكاملة وصبره الذي ليس له مثيل.

لم يكن نموذج دمشق قمعيا أو استبداديا، ولم يكن له أن يصبح كذلك. فالوالي، ولأنه ليس الحاكم الأعلى، لا يستطيع أن يثير عداوة مرؤوسيه و يعرض منصبه لخطر الزوال في حال استمرت الشكاوى ضده. لكن ما فعله معاوية هو الاعتماد على تطبيق مبادئ نظام الارستقراطية القبلية الذي نشأ وتربى فيه. لم يكن زعيم القبيلة ملكا، ولم يستطع فرض سلطته بالقوة، بل كان عليه أن يحصل على السلطة من خلال أفعال الكرم والإحسان والحكمة والبطولة والمفاوضات الكيسة. وكان معاوية يمتلك الميزات المطلوبة، وكانت سيطرته على أموال إقليم ثري تعني أنه كان قادرا على أن يكون كريما. وكانت قواته منضبطة بشكل مدهش و موالية له بشدة. لذلك فإن نموذجه كان يرتكز على قيادة

[80] حسين، طه (1947)، ***الفتنة الكبرى***، المجلدان 1 و2 (القاهرة: دار المعارف)، ص. 118.

ذكية و كفاءة إدارية و منهج واقعي في السياسة (إن لم نقل إنه كان ميكيافليا). لكن النقطة الأساسية والاهم التي أدت إلى نجاح هذا النموذج كانت الاستقرار المرتكز على المتطلبات الأخلاقية المعتدلة.

لقد كان لنموذج الخلافة الأصلي، الذي سعى مناوئو عثمان لإحيائه، محاسنه وعناصر قوته التي جذبت الكثيرين، لأنهم كانوا يرون فيه نموذجا أكثر عدلا ولم تقتصر مكافئته على أولئك الذين كانوا يمتلكون السلطة فحسب. وكان ذلك النموذج مرغوبا كذلك من قبل مجتمع كان يعرف نفسه بأوصاف أخلاقية – دينية، ووجد أن النموذج يمكن تطبيقه بنجاح، حيث أنه جلب الرفاهية و العدل و الكمال الأخلاقي لكثير من الناس. مع ذلك، لم تكن المحاولات لإحياء النموذج الأول ناجمة عن اعتبارات أخلاقية تماما، بل تضمنت شكاوى من إطراف لها مصالحها الخاصة. وكانت النتيجة الحتمية هي أن الفرق المتصارعة أصبحت منقسمة تبعا لانتماءاتها القبلية والعشائرية والمناطقية. وبدأت هويات جديدة بالظهور: العراقيون والمصريون مقابل السوريين، اليمنيون (عرب الجنوب) مقابل المضريين (عرب الشمال)، الكوفة مقابل البصرة، والعرب مقابل غير العرب، وهكذا.

والشيء الآخر الذي لا يقل أهمية هو نزعة "الحزب الأخلاقي" (أو "الحزب الديني" كما يدعى غالبا) لتدمير نفسه عن طريق عدم الانضباط المزمن. فأولئك الذين أدعوا بأنهم كانوا يناصرون النموذج "النقي" لم يذعنوا إلا لضميرهم ولم يقبلوا أية سلطة دنيوية، مما نتج عنه انضباط ضعيف و تشرذم مستمر. فكان الأشخاص البارزون يتبنون سياسة ما في أحد الأيام و يدينوها في اليوم التالي، وبدا أن هناك عدد كبير من الفرق توازي الآراء السياسية التي اعتنقها الناس بقوة. وفي التحليل النهائي ظهر أن هذا الأمر مهلك بوجود الانضباط النسبي للطرف الآخر. واظهر الجانب الأخلاقي، في سابقة مشابهة للتيارات الإسلامية، استعداده للجوء إلى العنف بأبسط الذرائع، وذلك بسبب مزاعمه في الورع والتقوى واطمئنانه الأخلاقي ما جعل مؤيدي هذه النظرة مستعدين للتضحية بحياتهم من أجل قضيتهم.

إن وجود العديد من الناس في الحزب الأخلاقي لأسباب ليست أخلاقية جعل من السهل على معاوية التودد إلى العديد من القادة عن طريق إغرائهم بعروض لم يكن باستطاعتهم رفضها. كذلك وجد النموذج الأخلاقي أنه من الصعب تحشيد أنصاره للدفاع عنه بسبب المتطلبات المتناقضة لأن من ينتمي إلى هذا الحزب عليه أن يضحي بمصالحه طوعا. إن انضمام الشخص إلى معسكر علي

كان يعني أن يفرض ذلك الشخص على نفسه نمطا متقشفا للحياة ويقبل نظاما لا يكافئ الناس على ولائهم. لقد بيّن علي بأن منهجه هو عدم محاباة الأقارب أو المناصرين الموالين، و محاولته أن يكون عادلا حتى مع أولئك الذين أعلنوا الحرب ضده. لكن هذا الأمر لم يحببه إلى إتباعه المخلصين ولم يجلب له ولاء أي من أعداءه اللدودين الذين قبلوا هباته واستخدموها ضده.

على النقيض من ذلك، كانت مطالب نموذج دمشق أقل بكثير ومكافئاته أكثر بكثير، وذلك كان السبب الأكيد وراء استقراره الداخلي المتواصل. لقد زكّى نموذج دمشق نفسه بما يمتلك من قابلية للتطبيق العملي، ولوضعه قيودا أقل على الانخراط في السياسة الطبيعية، مما كان يعني الاعتراف بتوازنات القوى الموجودة ومنح الأعيان المؤثرين "ما كانوا يستحقون".

الصراع من اجل الاستعادة

مع ذلك، قبلت القلة القليلة من الناس النظام الجديد الذي تأسس على نموذج دمشق على أنه نظام متكامل الشرعية، حتى بعد أن قبل الحسن، ابن علي البكر وقائد معسكره، حُكم معاوية بشكل رسمي في اتفاق كان يسمح للحسن بخلافة معاوية في الحكم. لكن الحسن مات بعد وقت قصير من إبرام ذلك الاتفاق. وقاد هذا إلى تفتت أكبر في معسكر علي وفي الحزب الديني ككل. وبعد ذلك تكاثرت الجماعات الإسلامية و السياسيون الذين يعملون لحسابهم الخاص، وكانوا يحملون مشاريع متنافسة لإحياء نموذج الخلافة العزيز على القلوب واستعادته للوجود. كان أول هذه الفرق هي فرقة الخوارج شديدة التطرف والعنف، والذين استمروا بشن حملاتهم العنيفة بإصرار وتعصب فريد من نوعه لقرون عديدة، لكنها ظلت حركة هامشية إلى حد بعيد.

وبدأت حركة أكثر انتشارا بالتجمع حول شخص الحسين، الأخ الأصغر للحسن. لكن عندما قتل الحسين في المجزرة سيئة الصيت وهو في طريقة إلى العراق للانضمام إلى أنصاره المرتقبين، أصبحت حادثة استشهاده في عام 61 هجري/ 680 ميلادي بداية الإسلام الشيعي. ولم يدم الأمر طويلا حتى ظهرت حركة "إسلامية" جديدة في العراق، وهي حركة التوابين، التي قادها مختار الثقفي وكان هدفها الثأر لمقتل الحسين وأن يكفروا عن ذنبهم في خذل الحسين بعد أن وعدوا بنصرته. وكانت النتيجة هي تأسيس أول دولة شيعية في العراق عام 66 هجري/ 685 ميلادي،

استمرت لعامين فقط و أثبتت في النهاية أن لها شبها بغريمتها دولة السلطة الأموية أكثر من صلتها بالنموذج الذي كان من المفترض أنها سعت لمضاهاته.

ثم جاء عبد الله بن الزبير ليلبس عباءة الإحياء، وكان متمترسا في مكة في أواخر عهد يزيد، وقد نجا من حملة لطرده من مكة في عام 63 هجري/ 683 ميلادي، قبل أن يشكل حكومته المنافسة خلال الفوضى التي تلت وفاة يزيد في السنة اللاحقة. وتمكن عبد الله بن الزبير بعد ذلك من توسيع نطاق حكمه ليشمل العراق ومصر، واتبع نموذج الخلافة بإخلاص وأمانه، وفي تلك الأثناء بيّن مواطن قصور ذلك النموذج بشكل أكثر وضوحا. وبعد عقد من الزمان إنهار نظامه عندما قتل بعد حصار طويل لمكة عام 73 هجري/ 692 ميلادي، وبذلك فسح الطريق أمام ذرية المروانيين من سلالة الأمويين أن توحد قيادتها تحت أمرة عبد الملك بن مروان.

والمفارقة هي أن حتى مناصري السلالة الأموية استمروا باعترافهم بحلم الاستعادة. مع ذلك فإن تأويلاتهم للنموذج وتفسيراتهم لسبب سقوطه كانت تختلف عن بعضها البعض. تعود السجالات حول سبب مواجهة النموذج للمشاكل إلى عهد عثمان، الذي فسّر التمرد الذي واجهه كنتيجة لأساليبه المتساهلة، والتي كانت تناقض ما أسماه منهج عمر المتشدد. وفيما تلا ذلك تركزت التأويلات حول تدهور معايير المجتمع ككل، وهي نظرة عبّر عنها الخليفة الأموي عبد الملك بوضوح شديد عند مخاطبته تجمعا للمسلمين في المدينة عام 75 هجري/ 695 ميلادي، قائلا: "إنكم تكلفوننا أعمال المهاجرين الأولين ولا تسيرون سيرتهم. تأمروننا أن نتقي الله وتنسون ذلك، والله لا اسمع رجلا يقول لي ‘‘اتق الله’’ ألا ضربت عنقه!"[81]

إما زياد، والي معاوية على العراق، فمزج بين توبيخ الناس، الذين اتهمهم بالتقصير في تطبيق المعايير الإسلامية، والقمع الوحشي، مدعيا بأن سياسته التي سماها "الشدة بلا عنف مفرط، واللين بلا ضعف" فكانت جوهر منهج الخلافة. لكن ضحاياه لم يتفقوا معه في الرأي.

استمرت أعداد لا حصر لها من الحركات الإحيائية بالظهور، وبدرجات متفاوتة من النجاح. مع ذلك فإن تلك الحركات التي نجحت في الوصول إلى السلطة وجدت لزاما على نفسها أن تعيد

[81] عز الدين بن الأثير، ***الكامل في التاريخ***، الجزء الرابع. بيروت: دار صادر، 1979، الصفحات 391-2.

إنتاج النموذج الأموي (نموذج دمشق)، بدلا من نموذج الخلافة الذي لطالما تبجحت به. كان هذا هو الحال مع ثورة العباسيين (132 هجري/ 750 ميلادي)، والحركة الفاطمية التي أسست دولتها في شمال أفريقيا (297 هجري/ 909 ميلادي)، والعديد من الانتفاضات والحركات التي تلت، بما فيها السلالتين المغربية والسعودية في الوقت الحاضر.

إعادة تقييم النموذج

لذلك فإن تجربة عمر الثاني تبدو فريدة لنجاحها بدون جهد يذكر في استعادة نموذج الخلافة الأصلي، برغم أن ذلك دام لفترة قصيرة وبشكل مؤقت، دون إراقة دماء ودون تحويل المجتمع إلى كيان فاضل كما كان متوقعا. ففي إحدى المرات وبّخ عمر الثاني أحد ولاته الذي حاول أن يسوق الفكرة القديمة بأن قيم الناس قد تدهورت وأصبحوا "لا يستجيبون إلا للسيف والسوط." فما كان من عمر الثاني إلا أن يكتب في جوابه: "أنت تكذب. إن الناس يستجيبون للعدالة، لذا عليك أن تقيم بعض العدالة بينهم."[82]

لقد تبنى عمر الثاني أساليبا قاسية بالفعل، لكنها كانت موجهة إلى نفسه وعائلته و ما تبقى من عشيرة الأمويين. وضمنت له مكانته الأخلاقية وشعبيته المتأتية من ذلك أن تبقى سلطته في مأمن من التحديات. مع ذلك، لم يتمكن النجاح الذي حققه من إخفاء المشاكل الحقيقية التي كانت تواجه النموذج الذي كان يطمح في استعادته. لقد كان ذلك النموذج يرتكز على مجموعة من الافتراضات والمتطلبات غير الواقعية والتي لا يمكن أن تستمر لفترة طويلة. إن الحاكم الذي كان يعيش على النزر اليسير من الغذاء وبالكاد يحصل على مصاريفه الخاصة اليومية، بينما يراقب عائلته وهي تعاني بصمت، قد لا يستطيع أن يكرس الطاقة الكافية لشؤون الدولة، والتي كانت تزداد تعقيدا واشتدادا. برغم أن عمر الثاني لم يلتزم بجميع المتطلبات الصارمة للنموذج الأول (مثل النهي عن وضع حراس شخصيين ، وهو الأمر الذي أدى، مقترنا بفضيلة عدم وجود أي قيود على الوصول إلى الخليفة ولقائه، إلى مقتل ثلاثة من الخلفاء الأربعة الأوائل)، فقد كان حافظ على المقت الشديد للعنف السياسي و سياسة القوة. وبذلك فقد خلق العديد من الأعداء الأقوياء و قيّد الوسائل السياسية المتاحة له.

---

[82] ابن الأثير، ***الكامل،*** الجزء الخامس، ص. 52.

مع ذلك، لم يكن عمر الثاني غافلا تماما بمقتضيات سياسة القوة، فعندما رفض أمراء بني أمية الانصياع لأوامره بإعادة الممتلكات التي حصلوا عليها بصورة غير شرعية إلى الخزانة العامة أو إلى أصحابها الشرعيين، تراجع عن فرض أمره بالقوة لأنه كان يخاف، مثلما قال، بأن هؤلاء الأمراء "يحشدون ضدي الناس الذين أريد أن أرد هذه الحقوق لهم."[83] ورفض كذلك حث ابنه الأكبر له للقيام بإجراءات عنيفة لتجريد أولئك الأمراء من ملكياتهم، قائلا بأنه أراد أن يتفادى سفك الدماء، حيث قال: "والله إني لأحب أن أرى نهاية الدنيا قبل أن أرى قطرة دم واحدة تراق بسببي."[84] وكان عمر الثاني، حاله حال كل المثاليين الملتزمين، عارفا تماما بمقتضيات الواقع، لكنه كان عادلا.

إن القيود الكبيرة المفروضة على استخدام الأموال العامة لملائمة متطلبات سياسة القوة وضعت تحديدات على النظام وعلى قوة الدولة. كان الافتراض هنا هو وجود سلطة أخلاقية صرفة كان على الناس إطاعتها بغض النظر عن تأثير ذلك على مصالحهم الشخصية. وفي الوقت الذي كان هناك الكثير من الناس على استعداد للإذعان لتلك المطالب القاسية (شرط أن يكون الأفراد الذين في القمة، بالطبع، قدوة صالحة)، كانت هذه المطالب غير قابلة للاستمرار لفترة طويلة. والمفارقة هنا أن سياسات عمر الثاني، في الوقت الذي جلبت الفائدة لأغلبية الناس وقادت إلى رفاهية عامة غير مسبوقة بحسب المؤرخين، فإنها لم تترجم إلى دعم شعبي مؤثر، حيث أنها لم تكن موجهة بالتحديد لتؤسس جمهورا مؤثرا من الأنصار وتجذب المؤيدين الأقوياء.

من الأمثلة التي توضح المشكلة هي طريقة معاملة الشعراء في عهدي عمر الأول وعمر الثاني، الذين قالا بأن القوانين الإسلامية فيما يخص الإنفاق العام لم تخصص أية أموال لمكافئة الشعراء. وكان الشعراء الذين ارتادوا البلاط آملين أن يحصلوا على المكافئات يعودوا بخفي حنين، أو ربما تلقوا عطايا بسيطة على أنهم "أبناء السبيل." على النقيض من ذلك، كان البلاط الأموي قبل عمر الثاني وبعده (وفي عهد العباسيين لاحقا) يبذل العطاء السخية للشعراء. ولم يساهم هذا في ازدهار الثقافة فحسب، بل أصبح أداة مهمة لقوة الدولة، حيث أن الشعراء في ذلك الزمان كانوا يلعبون دور وسائل الإعلام الحالية، فيذيعون مزايا الحاكم (المنسوجة من خيالهم في أغلب الأحيان)

[83] سيد الاهل، مصدر سابق، ص. 107.
[84] سيد الاهل، مصدر سابق، ص. 128.

ويقومون بحملات دعائية لسياساته، ويدعمون شرعية النظام.[85] وعلى نحو مماثل، أهمل عمر الثاني، كما فعل عمر الأول، ضرورة رعاية القادة المتنفذين وإكرامهم، ومنهم زعماء القبائل وقادة الجيش الطموحين، مما دفع هؤلاء إلى اللجوء إلى معسكرات أخرى والمساهمة في انهيار النظام عندما واجه التحديات، كما كان الحال مع علي.

أزمة الإحيائية

في حين أن تجربة عمر الثاني أطلقت خيال الإحيائيين منذ ذلك الحين، فإن تحديات تلك المرحلة أشارت كذلك إلى مواطن ضعف الإحيائية (أو الاسلاموية) والمشاكل التي واجهتها الحركات التي أرست نفسها بشكل كامل على المتطلبات الأخلاقية المزعومة للنظام المفقود. كان هذا واضحا في حالة الخوارج، وهم المتشددون في معسكر علي، الذين كانوا من أوائل من رفع هذه الراية. ورأى أتباع هذا التيار المتحمسون، الذين صادف أنهم انحدروا بالأساس من القبائل البدوية الهامشية التي لم تكن لها حصة كبيرة في سياسة القوة التي كانت تسيطر عليها قريش والقبائل المتنفذة الأخرى، رأوا بأن الصراع الدائر بين المعسكرين المتعارضين كان بين الخير والشر، ولم تكن هناك فرصة للمساومة. وفي حين اتفق علي معهم في هذا مبدئيا، إلا أنه كان واقعيا بما فيه الكفاية (وهذا تناقض موجود في كل النزعات المثالية) ليقبل بمقترح التحكيم في ذلك الصراع. لقد نصّ الترتيب الذي اتفق عليه الطرفان في مفاوضاتهما أن يتنازل القائدان المتخاصمان عن السلطة ويدعا المجتمع يختار قائده الجديد بحرية. ولكن عندما اتضح أن الأمر كان خدعة من معسكر معاوية، الذي لم يكن في بال أتباعه أن يلتزموا بالاتفاق، اتهم المتشددون الغاضبون علي بالخيانة، وقالوا بأن العنف كان الطريقة الوحيدة للتعامل مع خصومهم الذين اتهموهم بالردة.

أثبت تطرف تلك المجموعات بأنه مدمر لهم، وخصوصا أنهم تبنوا نفس المنهج فيما يخص الانشقاقات التي حصلت داخلهم. ونتيجة لذلك تشظت تلك المجاميع (حيث كان هناك العديد من المجاميع في البداية) إلى إعداد لا تحصى من الفرق المتحاربة فيما بينها. ومن اللافت للنظر أن تلك المجاميع، برغم انشقاقاتها القاتلة، بقيت تمثل تهديدا حقيقا للسلطات لقرون عديدة، ومن بينها فرقة معتدلة لا زالت موجودة في يومنا هذا وهي الطائفة الدينية الأكبر في عُمان المعاصرة. مع ذلك فإن

[85] الأفندي، عبد الوهاب، "الشعراء كانوا أجهزة إعلام العرب"، ***العربي***، ديسمبر (كانون الأول) 1976.

ما أتضح من خلال تجربتهم هو أن البديل الأيديولوجي الذي طرحوه لم يكن قادرا على حل الصراع الداخلي في مجموعتهم، ناهيك عن تشكيل أساس لنظام سياسي قادر على حل الصراعات التي تنشأ في المجتمع ككل.

أما المجموعة الإسلامية الرئيسة الأخرى التي ظهرت في الفترة الإسلامية المبكرة وحملت برنامجا إحيائيا فهي الشيعة، التي ابتدأت كفرقة سياسية (شيعة علي، أو حزب علي)، ثم أخذت تلتئم كمجموعة متماسكة بعد استشهاد الحسين، وحققت نجاحا بسيطا في وقت مبكر بتأسيسها لدولة مصغرة في العراق كما أسلفنا. وبعد ذلك أصبحت مركزا لتحالف أوسع تحت اسم التحالف "الهاشمي" (نسبة إلى هاشم، وهي عشيرة النبي)، والذي نجح في الإطاحة بالسلالة الأموية عام 132 هجري/ 750 ميلادي. لكن الفرع العباسي من التحالف قرر أن يحتكر السلطة، وبذلك جعل من الفرع العلوي معارضة من جديد. ومن خلال المحن والمعاناة التي تلت، ظهرت نزعة شيعية مميزة المعالم، والتي بدورها تجزأت إلى ثلاثة فروع رئيسة، وهي الإسماعيلية و ألاثني عشرية والزيدية. كان الاسماعيليون هم الأكثر نجاحا على المدى القصير باستيلائهم على الحكم في شمال أفريقيا ومصر (حيث عرفوا بالفاطميين) من 297 هجري/ 909 ميلادي، في حين أن الدول الشيعية الأخرى ظهرت في بلاد فارس والعراق وسوريا خلال القرن الرابع. لكن تيار الهيمنة الشيعية بدأ بالانحدار الحاد بعد ذلك، وحاليا يتواجد الإسماعيلية في جيوب صغيرة في باكستان وجنوب شبه الجزيرة العربية وشرق أفريقيا. أما الزيديون فحققوا نجاحا سياسيا طويل الأمد، على الرغم من أنه محدود إقليميا، باستيلائهم على السلطة في شمال اليمن وهيمنتهم على الدولة لمعظم فترة الألفية الماضية، حتى لحقت بهم الحداثة على شكل انقلاب عسكري في عام 1962. ويعد ألاثني عشرية الفرع الأكثر نجاحا من الجانب الأيديولوجي، إلى حد أننا عندما نطلق مصطلح الشيعة حاليا فإننا عموما نشير إلى هذه الطائفة.

يتبع ألاثني عشرية سلسلة من الأئمة انقطعت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي باختفاء الأمام الثاني عشر من تلك السلسلة في عام 260 هجري/ 874 ميلادي، ومنذ ذلك الحين انشأ ألاثني عشرية المعتقد غير المألوف نوعا ما بأن اختباء ذلك الأمام، والذي كان يعدّ في البداية احتياطيا سياسيا حكيما، كان في الواقع فعلا كونيا من الغيبة الخفية، وان الأمام لا زال يعيش في فضاء ميتافيزيقي بانتظار أن يظهر على أنه المهدي عندما يحين الوقت ليعيد العدل والإنصاف.

وبتحويلهم مهمة الاستعادة من مهمة سياسية إلى مهمة ميتافيزيقية، لا يمكن أن يتولى مسؤوليتها إلا السماء، بدا وكان ألاثني عشرية قد حلّوا المشكلة السياسية من الجانب ألمفهومي وأصبحوا حركة سكينية متصوفة منشغلة بشكل رئيس بالتوسيع الأيديولوجي لمعتقدها وبإدارة الشؤون الخاصة والعامة لأفراد الطائفة. لكن عالم العزلة هذا، الذي عكّر صفوه بين الحين والحين ظهور الدول الشيعية في القرن الرابع، تعرض لتحدٍ آخر بظهور الدولة الشيعية الصفوية في إيران في القرن السادس. وتوصلت الطائفة إلى طريقة للتعايش السلمي مع تلك الدولة دون أن تغير إيديولوجيتها بشكل جذري. لكن الطائفة تعرضت إلى هزة عنيفة أخرى مع إعادة صياغة مبدأ ولاية الفقيه، الذي كان بالأساس وسيلة لتنظيم الشؤون الداخلية للمجتمع في بيئة معادية، وتحويله إلى أيديولوجية سياسية على يد آية الله الخميني في سبعينيات القرن العشرين. لقد حوّل هذا الأمر الطائفة مرة أخرى إلى حركة إحيائية ملتزمة بالفاعلية والعنف في المكان والزمان الراهنين. لكن هذه قصة أخرى.

كما ظهرت العديد من الحركات الإحيائية الأخرى، تواجد معظمها في أمكنة محددة ولم تدم طويلا، وسُحقت معظمها في مراحلها المبكرة. فضلا عن ذلك، تكاثرت الحركات الإحيائية الصوفية في أرجاء العالم الإسلامي، وهي تهتم بالأساس بالتهذيب الروحي الشخصي لأتباعها، ويعتنقها مئات الملايين من المسلمين في الوقت الحاضر. وقد تحوّل البعض من هذه الحركات إلى حركات إحيائية سياسية، لكن غالبيتها ظلت حركات سياسية إلى حد كبير أو بشكل جزئي.

واللافت للنظر في كل هذه الحركات هو أنها عندما نجحت في تأسيس دولها فإن هذه الدول لم تكن مختلفة في الأسلوب والروح الأخلاقية عن الدول التقليدية التي حاولت أن تستبدلها، فقد تبنت نفس أساليب سياسة القوة والإجراءات القمعية واعتنقت مبدأ الوراثة في الحكم ولم تظهر أي شبه بالنموذج الأول الذي زعمت أنها تريد إحياءه. وبالكاد نستطيع أن نميّز ورثتهم الحاليين، سواء كانوا ملوك السعودية والمغرب أو الجمهورية الإسلامية في إيران أو السودان، من خصومهم العلمانيين، سوى أنهم يمارسون القمع بفاعلية أكثر. لقد قادت هذه الحقيقة، مقرونة بالنتائج الكارثية للعديد من الثورات المثالية الفاشلة، الفقهاء والمفكرين المسلمين إلى استخلاص نتائج مبكرة تعترض على النظر

إلى الأمور وكأنها متناقضة بشكل مطلق، وتقبل بالرأي القائل أن علينا التوصل إلى حلول وسط لكي نحافظ على السلام.

نبوءة ابن خلدون

ترك الأمر للمؤرخ والسياسي والمفكر ابن خلدون (732-808 هجري/ 1332- 1406 ميلادي) ليلفت النظر إلى الحقيقة البديهية التالية: هنالك مشكلة جوهرية بالنظرة ذاتها وليس بمحاولات تطبيقها. أوجز ابن خلدون في نقاشه ما أصبح الآن مبدأ مألوفا في العلم الاجتماعي الحديث: إن القيم شيء والواقع شيء آخر، أو كما قال هيوم: إن "ما ينبغي" لا يعني بالضرورة ما هو "كائن". يقول ابن خلدون بأن المصلحين الإسلاميين المتحمسين ثبتوا أبصارهم على جزء "ما ينبغي" ونسوا تماما مسألة ما هو "كائن". إن المجتمعات الإنسانية عموما، والقوة السياسية خصوصا، لديها منطق داخلي خاص بها كان مستقلا عن المعتقدات الدينية والطموحات الأخلاقية.

كرر ابن خلدون وجهة النظر التقليدية حول تدهور الخلافة وتحولها إلى ملكية، قائلا بأنها مرت بثلاث مراحل. في المرحلة الأولى تم الدمج بين المؤسستين، كان الملوك الجدد يتهالكون من اجل أداء بعض وظائف الخلافة الروحية. وفي الفترات اللاحقة أصبح دور الخلافة رمزيا خالصا، حيث كانت تقف بجانب الملكية لتعطيها بعض الشرعية. وأخيرا انتقل النظام إلى حكم استبدادي صرف، خال تماما من أية ملامح للسلطة الروحية أو الأخلاقية.[86]

يقول ابن خلدون إن خطأ أولئك الذين كانوا يحاولون قلبَ هذه العملية هو أنهم ظلوا غافلين لقوانين قوة الحكم. ومن بين أولئك الذين ارتكبوا ذلك الخطأ هم "الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء." إن فشلهم المتكرر لم يكن مجرد صدفة.

[86] ابن خلدون، ***المقدمة***، المجلد الأول، الجزء الثالث، الصفحات 25-27. بيروت: مكتبة لبنان، 1970.

ذكر ابن خلدون أن هؤلاء القادة:

يكثر أتباعهم والمتمثلون بهم من الغوغاء والدهماء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك وأكثرهم يهلكون في هذا السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه.[87]

يأخذنا هذا إلى جوهر نظرية ابن خلدون في السلطة، التي سبقت قول هوبز بأن القوة تستمد من العلاقات الاجتماعية والنزعات الشخصية. إن المقدمات المنطقية هنا هي كالتالي:(أ) يعتمد الأفراد على بعضهم البعض من أجل البقاء، حيث لا يمكن لأحد أن يعيش لوحده؛ (ب) إن الأفراد بطبيعتهم عدوانيون وأنانيون، لذا فإن هذا الاعتماد المتبادل فيما بينهم يمكن أن يقود إلى صراع ما لم تقوم سلطة مقيدة بالحفاظ على السلام بين الناس و تمكن التفاعل المتحضر من الاستمرار؛ (ج) تحتاج هذه السلطة إلى قوة اجتماعية لتشد عضدها، وبطبيعة الحال فإن هذه القوة موجودة في الترابط الذي تمنحه عصبية القرابة؛ (د) تؤسس السلطة في البداية ضمن مجموعة الأقارب من قبل شخص أعلى مقاما من الآخرين الذين ينصبونه قائدا لهم، لكنه لا يمتلك سلطة الإجبار على أتباعه. مع ذلك فسرعان ما يتحرك هذا القائد لتأكيد سلطته عن طريق تحشيد موارد ووسائل خاصة به، وبذلك يصبح ملكا تكون سلطته مدعومة بقوة القسر والإجبار.

لذلك فإن المَلَكية، أو الدولة، تنشأ تلقائيا من خلال تطور العلاقة بين الأقارب. ويمكن أن تستخدم العصبية القبلية كذلك، وهي تستخدم حتما، لتوطيد السلطة في مجاميع أخرى، وغالبا ما يكون ذلك عن طريق بناء تحالف واسع من القبائل والعشائر بقيادة إحدى القبائل واستخدام القوة المتجمعة لإخضاع مجاميع أخرى والسيطرة على مناطق أكثر. لكن ما أن ترسّخ السلطة، يبدأ القائد الأعلى بالتخلي عن العصبية القبلية واستخدام موارد الدولة ليحكم من خلال تجنيد المرتزقة والعبيد والبيروقراطيين. وهنا تؤكد الدولة استقلالها، إن جاز التعبير. لكن ضعضعة العصبية القبلية التي تنشأ عن ذلك، مقرونة بالكلف المتفاقمة للحفاظ على السلطة الاستبدادية، تبشر بالتدهور والسقوط الحتمي، وتجعل الدولة الطاعنة في السن مستعدة لان يتولاها تحالف جديد من القبائل التي لم تفسدها السلطة بعد، أو حتى من فرع ثانوي من نفس القبيلة الحاكمة.

[87] ابن خلدون، ***المقدمة***، المجلد الأول، الجزء الثالث، ص. 6. بيروت: مكتبة لبنان، 1970.

على المصلحين والسياسيين الآخرين ذوي الطموحات الواسعة أن ينتبهوا إلى قوانين الفعل الاجتماعي هذه، وعليهم أن يبحثوا عن مصادر القوة في مواطنها الطبيعية. فلا طائل من مناصرة قضية نبيلة إذا لم يكن بوسع الفرد أن يمتلك القدرة الهائلة المطلوبة لتحقيق النصر. لذا فعلى المصلح أن يحصل على دعم مجموعة قوية ومتماسكة تناصر ذلك الغرض. وحتى الله ذاته حريص على هذا الأمر، فهو يصطفي الأنبياء من العشائر المتنفذة ضمن قبائل قوية.

لكن نظرية ابن خلدون الرائدة هذه تعاني من عدد من نقاط الضعف المهمة، وبالأخص ذلك التناقض الجلي بين أطروحاته حول الحاجة الملحة للعصبية العشائرية لتأسيس الدولة والحفاظ عليها، وقوله بأن أول ما تقوم به الدولة بعد تأسيسها هو الانفصال عن العشيرة. قد يشير هذا إلى أن الدولة لديها مواردها الخاصة بها بمعزل عن العشيرة، لكن الفكرة الأساسية التي حاول ابن خلدون أن يطرحها هي أن السياسة لها منطقها الداخلي الخاص بها، وان ديناميكيات السلطة مرتبطة بالعمليات الاجتماعية الواقعية والمستقلة عن المصادر الأخلاقية للشرعية الضرورية لدعم السلطة. ويبقى هذا المبدأ محوريا للنظرية السياسية والاجتماعية الحديثة، وهو جزء من مشكلة هذه النظرية كذلك.

الخلاصة

ترتبط معضلة الإحيائية الإسلامية بتاريخها الطويل من اللهاث خلف مثال من نموذج الدولة الأخلاقي البعيد المنال، مقرونا بالإيمان بالقوى الخارقة للقيادة الفاضلة. إن الأزمة لا ترتبط بالمحاولة الشاقة لتمثل نموذج أخلاقي إلى حد كبير فحسب، بل بعدم استقرار ذلك النموذج الذي يعاني من تناقضات داخلية كثيرة.

لقد كان أحد أسباب عدم استقرار النموذج الأخلاقي لدولة المدينة هو المتطلبات غير الواقعية التي وضعها ذلك النموذج على قادته وأتباعه. لكن علينا أن ننظر إلى هذا النموذج في السياق الأوسع من التحديات التي واجهت نماذج الحكومات ما قبل الأنظمة الجمهورية، وبالأخص دول المدن التي كانت تمر بتحول جذري خلال فترة من التوسع السريع. لقد عانت الجمهوريات ما قبل الأنظمة

الحديثة، من أثينا وروما إلى جمهوريات عصر النهضة الايطالية، من عدم الاستقرار المتأصل لأنها اعتمدت على ممارسات وأساليب سياسية كانت لا تلائم إلا دول المدن الصغيرة.

كان نموذج دولة المدينة يعاني من ضعف مزدوج في النظام الدولي الفوضوي في عصر ما قبل الحداثة، حيث كانت حكومات المدن غير محصنة إزاء تهديد التهامها من قبل الإمبراطوريات والدول المجاورة، أو أنها كان من الممكن أن تتوسع إلى إمبراطوريات، وفي هذه الحالة فإن الأساليب التي تستخدم لإدارة نظام الحكومة الصغيرة لن تكون مناسبة لإدارة إمبراطورية، حيث أن تشكيل مجالس من المواطنين للتداول في الأمور لن يكون عمليا. ولم يكن بالإمكان إرساء الاستقرار في الأنظمة الجمهورية/ الديمقراطية إلا بعد أن تطورت أساليب التمثيل، وبعد ظهور النظام الدولي الذي كفل ديمومة الدول الضعيفة وطور وسائل الاتصال.

إن السبب وراء تعقيد التجربة الإسلامية هو أن السلطة المركزية، على العكس من أثينا وروما، لم تكن لديها سيطرة على حقوق المواطنة. ففي حين أن المواطنة في دولتي المدينة المبكرتين المذكورتين تطورت من السكان الأصليين لمدينة الدولة، أو أولئك الذين منحوا المواطنة من قبل السلطات، كان كل شخص في الدولة الإسلامية يعتنق الإسلام يصبح مواطنا يتمتع بكامل الحقوق، ولو نظريا على الأقل. لذلك فإن التوسع الجغرافي لمساحة الدولة ترافق مع انفجار في عدد الموطنين (الذين انحدروا من خلفيات ثقافية وعرقية لا حصر لها) وكانت لهم متطلباتهم من الدولة، لكن الإدارة التي كان عليها أن تتعامل مع كل تلك المشاكل بآن واحد لم تكن لديها القدرة لفعل ذلك.

إن المشاكل التي تواجهها هذه الأنظمة تشجع المتعهدين السياسيين الذين يجدون الفرصة السانحة ليلجوا الفراغ الحاصل الذي يتطلب مهارات الإداريين الأكفاء والسياسيين ثاقبي الفكر والقادرين على التعامل مع المشاكل المعقدة في الإمبراطوريات المتوسعة بسرعة. لقد كانت المشكلة هي أن النظرية والأيديولوجية فشلتا في اللحاق بالواقع في هذه الأمثلة. ففي الوقت الذي أذعن فيه المفكرون المسلمون بشكل مؤثر، مثلما فعل نظرائهم الرومان، للحكم الإمبراطوري، فإنهم استمروا برفض شرعية ذلك الحكم. وقد ولد الانقسام الذي نتج بين المثل العليا والواقع فراغا أخلاقيا خطيرا استمر بإفساد السياسة الإسلامية بمرور السنين، وهو ما يفسر مرضها.

لذلك فإن أزمة مشاريع الإحيائيين الإسلاميين المتوقفة هي أزمة فكرية مثلما كانت أزمة أخلاقية، وهي لم تكن فشلا في مجاراة المطالب غير الواقعية للنموذج الطوباوي فحسب، بل فشلا في فهم العوامل السياقية التي جعلت ذلك النموذج بعيد المنال. لقد عزز مثال عمر الثاني في الاستعادة اللافتة للنظر والمستقيمة بشكل مضلل، الوهم بأن الاستعادة كانت مجرد مسألة ظهور قائد كفء لديه الإرادة السياسية لإحداث التغييرات الضرورية. إن ما تغفله هذه النظرة هو أن الجزء الأكبر من المشكلة هو استحالة تطبيق الأساليب السياسية التي تلائم دول المدينة على إمبراطورية واسعة.

لذا فإن الأزمة المزمنة للإحيائية الإسلامية هي ليست أزمة جنوح أخلاقي، حيث فشلت الجماهير في فترة ما بعد الخلافة في الالتزام بالقيم العليا التي ورثوها عن أسلافهم، ولا هي مشكلة الحلقة المفرغة، كما يقول روي، حيث اعتمدت الدولة الفاضلة على المجتمع الفاضل والعكس بالعكس، بل أنها مشكلة سوء فهم مزدوج: أولا، للكيفية التي انغرس فيها نموذج الخلافة بمحيطه وأصبح معتمدا على العديد من المتغيرات التي غالبا ما كانت غير معرفة بشكل واضح، وثانيا، لسر جاذبية نموذج دمشق الذي ظل مهيمنا في التاريخ الإسلامي.

إن المثل الأعلى للخلافة ليس سرابا، بل كان حقيقة واقعة تماما. لكن واقعه لا يمكن فصله عن الظروف التي جعلته ممكن التطبيق. إن الخلافة تنتمي إلى صنف دولة المدينة الجمهورية وروح مشاركة المواطنين، مما جعلها غير ممكنة التطبيق في الإمبراطوريات ذات الأعراق المتعددة. وقد كانت الخلافة كذلك تضع متطلبات كثيرة على الحكام والمحكومين على حد سواء. وبخلاف ذلك تنبع جاذبية نموذج دمشق أساسا من واقعيته ومتطلباته الأكثر تواضعا.

إن جزء من جاذبية النموذج الديمقراطي الحديث هو محاولته المزج بين فضائل كلا النموذجين: توسيع نطاق دولة المدينة إلى حجم قارة (كما في بلدان مثل الولايات ا لمتحدة الأمريكية) من خلال استخدام أساليب التمثيل السياسي واستغلال تقنيات التواصل الشامل. كذلك يجعل هذا النموذج من الممكن ترك النموذجين المتخاصمين (نموذج المدينة وبديل روما/ دمشق) ومحاولة تحقيق القيم الإسلامية في نموذج ديمقراطي جديد قابل للحياة بشكل اكبر.

المصادر

ابن خلدون. ***مقدمة ابن خلدون***. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ. ترجمها للانكليزية فرانز روزنثال. لندن: روتليدج و كيغان بول، 1958.

أبو سليمان، أ. ***نظرية الإسلام في العلاقات الخارجية***. هيرندون، فيرجينيا: المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 1987.

أحمد، خورشيد (محقق). ***الإسلام: معناه ورسالته***. لندن: المجلس الإسلامي الأوروبي، 1976.

__________ مظفر إسحاق أنصاري. ***وجهات نظر إسلامية: دراسات على شرف سيد أبو العلاء المودودي***. ليستر: المؤسسة الإسلامية، 1979.

ارجوماند، س. أ. ***العمامة بدل التاج: الثورة الإسلامية في إيران***. نيويورك: مطبعة جامعة اوكسفورد، 1988.

اسبوسيتو، جون. ***الإسلام والتطور: الدين والتغير الاجتماعي-السياسي***. سيراكيوز: مطبعة جامعة سيراكيوز، 1980.

__________. ***أصوات الإسلام المنبعث***. نيويورك: مطبعة جامعة اوكسفورد، 1983.

__________. ***الإسلام والسياسة*** . سيراكيوز: مطبعة جامعة سيراكيوز، 1984.

البنّا، حسن. ***مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنّا***. بيروت: دار القلم، 1974(؟). مجموعة مختارة من الرسائل ترجمها إلى الانكليزية تشارلز ويندل. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1978.

________. ***مذكرات الدعوة والداعية***. القاهرة: المكتب الإسلامي، 1983.

الغار، حامد. ***الإسلام والثورة: كتابات وخطابات الإمام الخميني***. بيركلي: مطبعة ميزان، 1981.

الماوردي. ***الأحكام السلطانية***. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1966.

أمين، سمير، وآخرون. ***ديناميكيات الأزمة العالمية***. نيويورك: مطبعة منثلي ريفيو، 1982.

أيوب، محمد (محقق). ***سياسية إعادة التأكيد الإسلامي***. لندن: كروم هيلم، 1981.

بيسكاتوري، جيمز. ***الإسلام في عالم الدول القومية***. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1986.

__________ (محقق). ***الإسلام في العملية السياسية***. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1983.

بروكتور، ج. هـ. ***الإسلام والعلاقات الدولية***. لندن: مطبعة بول مول، 1965.

تيلي، س. هـ. ***تشكيل الدول الوطنية في أوروبا الغربية***. برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1975.

ترابي، حسن. ***قضايا الحرية والوحدة***. الخرطوم: اتحاد طلبة جامعة الخرطوم، 1982.

________. "الدولة الإسلامية". في اسبوسيتو، ***أصوات الإسلام المنبعث***، 1983، الصفحات 51-241.

________. ***الحركة الإسلامية في السودان***. الخرطوم: الأبحاث والدراسات الاجتماعية، 1991.

________. ***المسلم بين الوجدان والسلطان***. لندن: دار السهوي، بدون تاريخ.

تيرنر، برايان س. ***ويبر والاسلام***. لندن: روتليدج وكيغان بول، 1974.

حسيني، إسحاق موسى. ***الإخوان المسلمون: الحركة الإسلامية الحديثة العظمى***. بيروت: خياط، 1956.

حميد الله، م. ***مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة***. بيروت: دار الإرشاد، 1959.

حوراني، البرت. ***الفكر العربي في العصر الليبرالي***. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1983 (الطبعة الأولى في عام 1962).

خالد، خ. م. ***الدولة في الإسلام***. القاهرة: دار الثابت، 1981.

خميني، آية الله روح الله. ***الحكومة الإسلامية***. طهران: وزارة الإرشاد، بدون تاريخ (الطبعة الأولى عام 1971).

داهل. ر. ***حكم الأكثرية***. نيوهايفن: مطبعة جامعة يايل، 1971.

دسوقي، علي ي. هلالي (محقق). ***انبعاث الإسلام في العالم العربي***. نيويورك: برايجر، 1982.

دونوهيو، جون و جون اسبوسيتو. ***الإسلام في تحول: وجهات نظر إسلامية***. اوكسفورد: مطبعة جامعة اوكسفورد، 1982.

دانليفي، ب. و ب. اوليري. ***نظريات الدولة***. لندن: ماكميلان، 1987.

دان، ج. ***الفكر السياسي لجون لوك***. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1969.

راولز، ج. أ. ***نظرية العدالة***. اوكسفورد: مطبعة جامعة اوكسفورد، 1972.

الريس، م. ضياء الدين. ***الإسلام والخلافة في العصر الحديث***. بيروت: منشورات العصر الحديث، 1973.

رودينسون، ماكسيم. ***الإسلام والرأسمالية*** . هارموندزويرث: بينغوين، 1974

سعيد، ادوارد. ***الاستشراق***. نيويورك: فينتج بوكس، 1979.

سميث، ويلفريد كانتويل. ***الإسلام الحديث في الهند*** . لندن: غولانكز، 1946.

____________. ***الإسلام في التاريخ الحديث*** . برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1957.

طيبي، بسام. ***أزمة الإسلام الحديث*** . سولت لايك سيتي: مطبعة جامعة اوتاه، 1988.

عبد الرازق، علي. ***الإسلام وأصول الحكم***. القاهرة: مكتبة مصر، 1925.

عمارة، م. ***معركة الإسلام وأصول الحكم***. القاهرة: دار الشروق، 1989.

عنايت، حامد. ***الفكر السياسي الإسلامي الحديث*** . لندن: ماكميلان، 1982.

غيرث، ه. ه. و س. رايت ميلز. ***من ماكس وسبر*** . لندن: روتليدج وكيغان بول، 1970.

غنوشي، راشد. ***مقالات*** . باريس: حركة التيار الإسلامي التونسي، 1984.

غيب، ه. أ. ر. ***تيارات حديثة في الإسلام***. نيويورك: مطبعة اوكتاغون، 1947.

فاتيكيوتيس، ب. ج. ***الإسلام والدولة*** . لندن: كروم هيلم، 1987.

فضل الرحمن. ***الإسلام***. نيويورك: هولت، راينهارت و وينستون، 1966.

فول، جون اوبيرت. ***الإسلام: الاستمرارية والتغيير في العالم الحديث*** . باولدر: مطبعة ويست فيو، 1982.

قدسي، أ. س. وعلي ي. هلالي دسوقي. ***الإسلام والسلطة*** . لندن: كروم هيلم، 1981.

قطب، سيد. ***العدالة الاجتماعية في الإسلام***. بيروت (؟): دار الكتاب العربي، 1949.

________. ***معالم في الطريق***. بيروت: الاتحاد الإسلامي الدولي للمنظمات الطلابية، 1978.

كيدي، نيكي. ***استجابة إسلامية للاستعمار: الكتابات السياسية والدينية للسيد جمال الدين الأفغاني.*** بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1968.

كير، مالكولم. ***الإصلاح الإسلامي: النظريات السياسية والقانونية لمحمد عبدو و راشد رضا.*** بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1966.

كردي، أ. أ. ***الدولة الإسلامية*** . لندن: مانسل، 1984.

لينين، ف. أ. ***الامبريالية: الشكل الأعلى للرأسمالية*** . موسكو: بروغرس بابليشرز، 1966.

ميكيافلي، نيكولو. ***الأمير وكتابات سياسية أخرى*** (ترجمة وتحقيق بروس بنمان). لندن: مكتبة افريمان، 1981.

ماكلينان، ج. وآخرون (محققون). ***فكرة الدولة الحديثة***. ميلتون كينيس: مطبعة أوبن يونيفيرسيتي، 1984.

ماكفيرسون، س. ب. ***النظرية السياسية للفردية التملكية***. اوكسفورد: مطبعة جامعة اوكسفورد، 1963.

مودودي، سيد أبو الأعلى. ***القانون والدستور الإسلاميين***. لاهور: 1969.

_____________. ***منهاج الانقلاب الإسلامي***. بيروت: 1979.

_____________ وآخرون. ***الجهاد في سبيل الله***. بيروت: الاتحاد الإسلامي الدولي للمنظمات الطلابية، 1978.

ميتشل، ريتشارد ب. ***جمعية الإخوان المسلمين***. لندن: مطبعة جامعة اوكسفورد، 1969.

نيتل، ج. ب. "الدولة كمتغير مفهومي". ***السياسة العالمية*** المجلد 20 (1968)، الصفحات 559-92.

هالبيرن، مانفريد. ***سياسة التغير الاجتماعي في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا***. برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 1963.

هوبز، ت. ليفاياثان (تحقيق س. ب. ماكفيرسون). هارموندزويرث: بنغوين، 1968 (الطبعة الاولى عام 1651).